

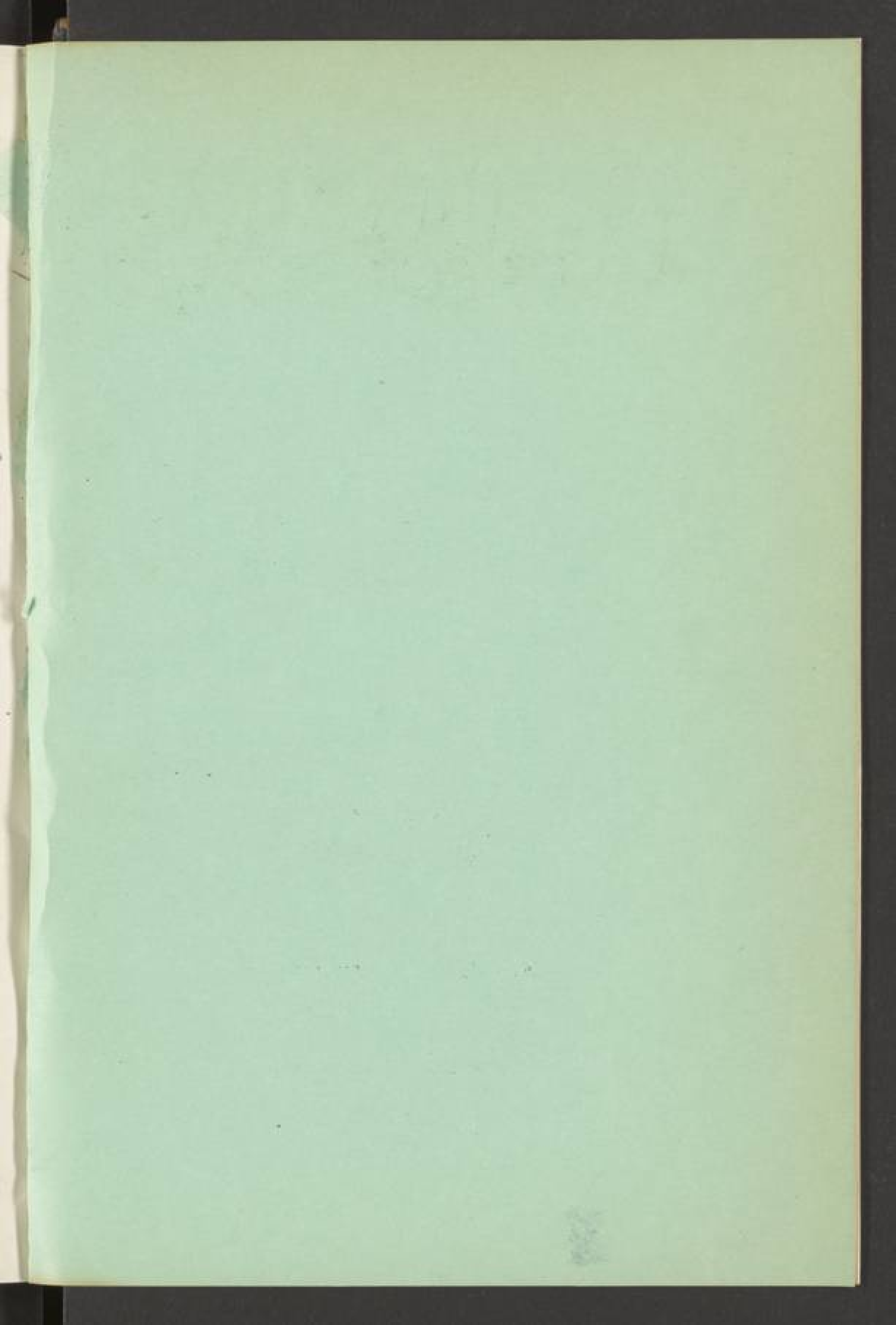

BOBST LIBRARY
3 1142 02769 9688

وحدة الوجود العقلية

تأليف
عبد الجبار الوائلي

منشورات
مكتبة النهضة ببغداد

ساعدت وزارة التربية والتعليم
على نشره



وحدة الوجود العقلية

تأليف
عبد الجبار الوائلي

منشورات
مكتبة النهضة ببغداد

ساعدت وزارة التربية والتعليم
على نشره

مطبعة الارشاد ـ بغداد
١٩٦٤/٥/١

اجـد في هـذه النظـرية نوعاً من

الطرافة ، والعمق في التفكير

الدكتور ياسين خليل

مدرس المنطق والفلسفة في

كليـة الآداب

الفهرست

مقدمة

عند مطالعتي المهم من الكتب الفلسفية المختلفة الاتجاهات والنظريات، القديمة والحديثة ، عنت لي اراء كثيرة لمحت عليها مسحة الغرابة ، ان لم أقل الجدة والطرافة • ورغم غرابتها أو جدتها فانني قانع بصوابها كل القناعة • وهذا ما حدى بي الى تسجيلها بهذا الكتاب •

وبعد تبويبها وتهذيبها وربط نتائجها بمقدماتها ونشر جميع فصولها في مجلة علمية واسعة الانتشار ، والاستفادة من مناقشة المناقشين وتعقيب المعقبين • بعد كل هذا وجدت فيها نظرية جديدة في الفلسفة يفسر بعضها بعضا ، وتلقي أضواء ساطعة على ألغاز ومعميات غارقة في بحور من الظلمات •

والواقع لم يصعب علي شيء من هذا الكتاب كصعوبة وضع هذه المقدمة • لانني أرى لزاما علي أن أنوه عن رأيي فيه بكل صراحة • ولكن حذري من اتهامي بالادعاء الفارغ هو الذي حال دون اتمام كتابة هذه المقدمة طيلة السنوات الاثنتي عشرة التي مرت على فراغي منه •

ولقد بدأت كتابي في تعريف العقل وملحقاته من عواطف وغرائز وأفكار ، لا خلص منه الى فلسفة المعرفة • وان فلسفة المعرفة ان لم يسبقها حل مشاكل فلسفة النفس تكون كالبناء بغير أساس • وبعد الانتهاء من فلسفتي النفس والمعرفة دخلنا حضيرة فلسفة الوجود ليقيني أننا لا نستطيع أن نعرف الوجو دالمعروف قبل معرفة العقل العارف •

وبعد الفراغ من فلسفة الوجود المعتمدة كل الاعتماد على فلسفتي

النفس والمعرفة ، لابد وأن نجد المتافيزيقا وقد فتحت أبوابها على مصرعيها لتطلعنا على جل خفاياها وزواياها ، ومنها فلسفة الدين وبقية الفلسفات الجزئيـة .

مع العلم انني اعتمدت على آرائي الخاصة أكثر من اعتمادي على آراء الاخرين ، لا زهدا بها ، ولكن حرصا على عرض ما اقتنعت بصوابه من رأي بكل صراحة وأمانة .

عبد الجبار محمود الوائلي

أعظمية

١٩٦٣/٩/٢٠

الفصل الاول

اثبات العقل وتعريفه

ان فلسفة المعرفة هي المفتاح الوحيد لحل فلسفة الوجود . لأننا كيف نعرف الوجود المعروف قبل معرفة العقل العارف ، ومدى امكانياته وصلاحيته لوضع احكامه ، ومبلغ صواب هذه الاحكام من خطئها ؟

حيث ان فلسفة المعرفة ، هي التي يحق لها دون سواها ، ان تقرر مثالية الوجود او واقعيته ، وتؤكد مذهب الشك او مذهب اليقين .

وعلى هذا نقول : أن من يبدأ فلسفته ببحث فلسفة الوجود قبل فلسفة المعرفة ، سوف لا يعرف الوجود ولا المعرفة ، ولابد من أن ينحرف من حيث يدري اولا يدري الى مزالق الشك . « والنتيجة الهامة التي وصل اليها (كانت) من نقده لما بعد الطبيعة ، هي انه برهن على ان كل فلسفة ميتافيزيقية يجب ان يسبقها اولا النظر في حدود قوتنا المدركة »[1] .

وان حلت مشاكل المعرفة والوجود ، فعندئذ تحل جميع الفلسفات الجزئية ، التي لازال الخلاف فيها على اشده بين الفلاسفة ، ولهذا « غلب على فلاسفة الالمان ، منذ العقد السادس من هذا القرن (التاسع عشر) الاعتقاد بان نظرية صحيحة في المعرفة هي وحدها الاساس الذي يمكن ان تبنى عليه الفلسفة جميعها ، وهي وحدها المستوى الدقيق الذي

(١) ازفلد كولبه : ترجمه ابو العلاء عفيفي : المدخل الى الفلسفة ص ٢٧

يمكن ان تقاس به النتائج التي تستنتج من العلوم الجزئية »[1] .

وبما ان فلسفة المعرفة هي البحث في طبيعة العقل ، ومحاولة تكوين فكرة صحيحة عن خواصه وامكانياته ، وعن نوع اتصاله بالاشياء المدركة ، وعن مقدار مطابقة ما يدركه للشيء المدرك ، لهذا كله لابد من اعتماد المعرفة كل الاعتماد على فلسفة النفس . فتصبح المعرفة جزء من فلسفة النفس ، كما تكون حلقة وصل بين فلسفة النفس وبين فلسفة الوجود .

وعليه اذا اردنا الدخول في حضيرة الميتافيزيقا ، فعلينا مقدما ولوج باب فلسفة النفس ، لنصل منها الى فلسفة المعرفة ، وعند ذلك نجدنا امام فلسفة الطبيعة وما وراء الطبيعة وجها لوجه . اما الفلسفات الجزئية فنراها هناك سافرة الوجه وبغير قناع ، « واذا فسرنا المعرفة بأنها تحصيل العلم او العمليات العقلية التي بها يحصل العلم ، اصبح البحث في المعرفة من غير شك فرعا من فروع علم النفس ، لأن هذه العمليات ليس لها الا وظائف سيكولوجية بحتة ، والواقع اننا كثيرا ما نسمع عن (سيكولوجيا) المعرفة ، اي فرع علم النفس الذي يبحث في العمليات العقلية الشعورية التي يقوم بها العقل في تحصيله للمعلومات ، وذلك كعمليات الاحساس والادراك الحسي والتذكر والتخيل والانتباه والتفكير وما الى ذلك »[2] . وهذا هو الذي دعانا الى تقديم فلسفة النفس على سواها ، والى ان نعطيها اكبر قسط من اهتمامنا .

فلسفة النفس :

مع العلم ان فلسفة النفس امتداد لعلم النفس . حيث ان حدود علم النفس هي البحث في الحالات النفسية ، ومعرفة اسبابها وطرق

---

(١) ازفلد كولبه : ترجمه ابو العلاء عفيفي : المدخل الى الفلسفة ص ٤٢

(٢) ازفلد كولبه : ترجمه ابو العلاء عفيفي : المدخل الى الفلسفة ص ٤٣

مكافحة الضار منها • اما ما عدا هذا ؛ كالبحث في اصل النفس وحقيقتها وصفاتها ، ومصدر العقل وحقيقته وصفاته ، وهل هما شيء واحد او شيئان مختلفان ، فأنه من اختصاص فلسفة النفس •

وفلسفة النفس لا تبنى نظرياتها الا على قاعدة علم النفس ، لانها امتداد له • ولهذا يجوز لفلسفة النفس ان تستعين بعلم النفس لحل مشاكلها • اما علم النفس فلا يجوز له ان يتجاوز حدوده للدخول في حضيرة الفلسفة ، لانه بحاجة الى آلات ومراقي لم تكن متوفرة لديه • وان وجدها مع العمل بها فعندئذ ينتج فلسفة لا علما • ومن هذه الآلات التي يستعين بها الفيلسوف ؛ هي الدراسة العامة لمختلف العلوم والفنون على قدر ما تعينه على مهمته ، لا كدراسة المتخصصين بكل منها • مع الاطلاع الكافي على الفلسفات الرئيسية والفرعية قديمها وحديثها ، غثها وسمينها ، بالاضافة الى الاستعداد الفطري والرغبة الملحة • وهذا كله لا يتيسر لغير الفيلسوف • وان تيسر لاحد العلماء فهو فيلسوف بالاضافة الى انه عالم •

أما من يرتجل أحكامه ونظرياته ارتجالا بدون استعداد ولا مؤهلات ، فيدعي مثلا ان مصدر النفس او العقل عالم المادة او عالم الروح ، من دون ان يعرف ما يكفي عن المادة او الروح ، ومن دون ان يدعم احكامه هذه بالشواهد العلمية او الفلسفية الكثيرة ، فانه لم يكن عالما ولا فيلسوفا •

فلسفة بركلي في الوجود :

يرى « بركلي » الفيلسوف الانكليزي ؛ ان ا لاشياء التي تدركها لم تكن في حقيقتها اكثر من ظواهرها البادية لحواسنا • وبعد هذا الادراك يأتي العقل ليركب اشتاتها فتبدو لنا وكأنها أشياء ذات وجود

واقعي حقيقي . ويرى « ان المعرفة البشرية احدى ثلاث ؛ أما أن تكون افكارا قد انطبعت آثارها بالحواس ، واما ان تكـون افكـارا ادركناها بالتأمل في عواطفنا وخلجات عقولنــا ، او هي افكار كونتها الذاكـرة والخيـــال » .

ومعنى هذا ؛ انه لو نفيت العقول لما بقي وجود للاشياء التي تنطبع ظواهرها على حواسنا ، والتي هي ليست باكثر من هذه الظواهر او هذه الافكار بعبارة اخرى .

هيوم ينفي وجود العقل :

اما هيوم فيرى ان معرفتنا حاصلة من هذه الافكار او الظواهـــر التي تدركها حواسنا ، والتي ليس لها وجود في عالم الواقع .

وبما ان الذات اوالعقل ليس من هـــذه الافكار ، اي الظواهـــر المنطبعة على حواسنا فلا نستطيع الاعتراف بوجوده . ومن هنا انكر هيوم الوجود كما انكر العقل ، وما اعترف الا بوجود افكار متعاقبة الواحـــدة بعد الاخرى ، بلا رابطة تربطها ولا منسق ينسقها .

ولقد قال « لوك » قبل بركلي وهيوم ؛ ان معرفتنا معتمدة كـــل الاعتماد على ما تأتينا به الحواس ، ولا وجود لما عداه ، ولكنه لم يجرؤ على نفي العقل ، مع ان العقل لم تأتنا به الحواس . بينما يترتب على حكمه الآنف الذكر نفي العقل ، لانه لم يكـــن فكرة او ظاهـــرة انطبعت في حواســـنا .

وهكذا فلسفة « بركلي » لابد لها من موافقة « هيوم » على انكار العقل ما دام سبقه بقوله ؛ ان كل معرفتنا مبنية على ما تأتينا به الحواس ؛ لانها نتيجة طبيعية لا مفر منها بالنسبة الى مقدماته .

اما نحن فنوافق هيوم على قوله ؛ بان جميع افكارنا جاءت بهـــا الحواس من دون أن نلتزم بنفي العقل • وذلك اذا ما علمنا أن فينا ملكات عقلية لا نستطيع انكارها مطلقا ، كما لا نستطيع القول بانها أتتنا عـــن طريق الحواس بأي حال من الاحوال •

هذه ملكة الارادة التي امتلكها قبل ولادتي ، كما يمتلكها كل من الاحياء البسيطة والدنيا والعليا ، هل يمكنني نفيها عني ؟ لا • لأن مجرد نفيها دليل على وجودها • ولو لم تكن موجودة لما استطعت القيام بهـذا النفي ، لأن النفي لا يحصل الا بعد قناعة بامر من الامور ، فارادة لعمل هذا الامـر •

فنفي وجود ملكة الارادة فيّ دليل على وجودها بكل تأكيد ، مع يقيني المطلق بأن فكرتي عن ارادتي لم تكن ظاهـــرة من الظواهر التي جاءتني عن طريق الحواس •

وعلى هذا فلابد وان تنهار حجج « هيوم » في نفي العقل ، وتتماسك بعض الشيء فلسفة « بركلي » الذي قال بوجـــود العقـــل من دون ان يستدل على هذا الوجود •

وانني لا استطيع الا الايمان بامتلاك ملكة الارادة مع انها ليست من معطيات الحواس ، لان من لا يريد لا يستطيع ان يعمل ، ومن لا يعمل لا يفكر ولا يحس •

ولذلك أأكد ان ملـكة الارادة شيء من العقـــل ، لان كل خلجة من خلجات العقل لا تخلو من الارادة • الا أن الارادة ليست كل العقل ، ولا قيمة لها بدون ملكة الاستنتاج •

تصور عقلا يمتلك ملكة الارادة بدون ملكـة الاستنتاج التي تقيس وتفاضل بين الاشياء والافكار ، وسائل نفسك هل يمكن هذا العقل ان

يميل عن شيء او اليه بدون مقارنة بين الافكار الخاصـة بهـذا الشيء المحسوس والمحفوظة عنه ؟ لماذا يريده اذا لم يجد ما يوجب هذه الارادة، ولماذا يرفضه ان لم يكن هناك سبب يدعو الى رفضه ؟

ولذا ارى انه بدون الاستنتاج المفاضلة بين الاشياء تنعدم قيم الاشياء التي هي السبب الوحيد المبرر لطلب الارادة او رفضها . وما هو عمـل الارادة ، وما هو وجودها بدون هذا الرفض والطلب ؟ . والعمل الارادي، ان لم يقترن بالاستنتاج ، لا يتميز بحال من الاحـوال عن العمل الآلى الذي لا غاية ولا ارادة له . وما هذه الغاية ان لم تكن الفائدة المعروفـة بالمقارنة والمفاضلة التي هي الاستنتاج ؟ . حتى الاعمال العاطفية والغريزية اللاشعورية ، التي تتصف بها الاحياء العليا والدنيا ، هي في أصلها أعمال شعورية ، أي ارادية استنتاجية ، تقادم عهـدها ، حتى أمكننا القيام بهـا من دون جهد عقلي . كما سنجد هذا مفصلا في الفصل القادم ، وكمـا يؤيدنا على بعضه (لامارك) في قوله عن مصدر الغرائز « ان الغريزة عبارة عن عقل هبط عن مستواه . فالفعل الذي يراه النوع او بعض افراد النوع انه مفيد يولد عادة جديدة . وهذه العادة تنقل بالوراثة وتصبح غريزة»(١)

هذا ما جعلنا نؤكد ان لا ارادة بلا استنتاج على اية درجة كانت ، كما لا استنتاج بلا ارادة .

ولكن هل العقل ارادة واستنتاج ولا غير ؟ لا . لأننا ذكرنا الافكار المحفوظة بالعقل في معرض حديثنا عن هاتين الملكتين ، وعلمنا بدون هـذه الافكار لا يستطيع العقل ان يختار ما يختار ويرفض ما يرفض . والملكة التي من اختصاصها خزن هذه الافكار ، اي المحفوظات فالنسمها ملكـة الحافظـة .

---

(١) برجسون . ترجمة بديع الكسم : التطور الخالق ص ٥٢

والعقل كما انه لا تقوم له قائمة بدون الارادة ، ولا بدون الاستنتاج كذلك لا يبقى له وجود بلا ملكة الحافظة التي تستوعب وتضم في صدرها الافكار المكتسبة لانه ما هي ملكة الاستنتاج ان لم تكن المقارنة بين افكار محفوظة في الحافظة عن شيء ما قبل طلبه او رفضه من قبل الارادة ؟ بل ما هو عمل العقل الذي هو قوام وجوده بدون هذه الافكار المحفوظة في حافظته ؟

عند خلو العقل من محفوظات الحافظة لا يكون عقلا ، بل آلة تدار من قبل غيرها من دون ان تشعر بهذا الدوران • وعليه يمكننا القول : بأن العقل الخالي من هذه الملكات الثلاث لا وجود له • لان كلا منها متوقف وجودها على غيرها •

وعندما قلنا آنفا بالافكار المكتسبة ، كأنما اعترفنا اعترافا ضمنيا بوجود ملكة الادراك ايضا ، التي تدرك الاشياء الموضوعية على مختلف أنواعها ، - أي تحس بها - والتي تحفظ الحافظة عنها أفكارا تريدها الارادة او ترفضها مع اختها الاستنتاج المفاضلة بين الاشياء والافكار • هذه الافكار التي تزيد من محفوظات الحافظة ونموها لحظة بعد لحظة •

ولا اراني بحاجة الى الاطالة لتأكيد وجود ملكة الادراك كأخواتها من قبل ، لأنها بديهية • كما لا لزوم في التساؤل عن مصدر مدركاتها ، وارجاعها الى عالم العقل او عالم الحس ، حتى يأتي محله المناسب في هذا الكتاب •

مع العلم اننا لا نقصد بملكة الادراك الاحساس بالاشياء المحسوسة وحدها ، بل وبالشعور بالافكار المحفوظة عن هذه الاشياء ايضا • اذن هناك ملكة رابعة هي ملكة الادراك ، وبدونها يبطل حفظ الحافظة ، وعمل الارادة ، ومفاضلة الاستنتاج • لأن هذه الاشياء والافكار المدركة بواسطة

الادراك بمثابة الزيت المحرك لآلة العقـل ، وبدونهما لا يجد العقـل ما يعمله او يفكر فيه • واذ بطلت حركته انعدم وجوده •

وعند ذكرنا لهذه الملكات اومأنا من طرف خفيّ الى ملكة الذاكرة • حيث ان وظيفة الحافظة حفظ الافكار ولا غير لا تذكرها ، ووظيفـة الادراك الاحساس بالاشياء والافكار المحفوظة عنها لا تذكرها أو حفظها • وكذلك القول في ملكتي الارادة والاستنتاج ، اختصاصهما العمـل بعد المقارنة والمفاضلة ليس الاّ • وعليه فلابد من وجود ملكة خامسة هي ملكة الذاكرة ، التي تستخدمها الارادة والاستنتاج للاستفادة من قدرتها على عرض الافكار المحفوظة في مخزن الحافظة بعد ادراكها بواسطة ملكـة الادراك • وبدون الذاكرة لا فائدة من تلك المحفوظات ، ولا من امهـا الحافظة • وبغيرها كذلك لا يتم العمل للارادة ولا المفاضلـة للاستنتاج ما دامتا غير متخصصتين في نبش اكداس الافكار التي لا تعد ولا تحصى ، وهكذا يختفي العقل •

لهذا كله نقول ونؤكد بوجود ملكة الذاكرة ، كتأكيدنا بوجـود اخواتها من قبل ، وانها ضرورية لأخواتها ، كضـرورة وجود اخواتهـا لوجـودها •

اما التخيل فليس بشيء سـوى ملكـة الذاكرة عند نشاطها نشاطا يصرف العقل – اي الملكات العقلية سمه ما شئت – بكليته الى عالم افكاره المخزونة في حافظته ، ولم يكن التخيل اكثرمن هذا • حيث ان الذاكرة عند التذكر تعمل عملا هادئا ، لم يصرفها كل الانصراف عن واقعهـا ، وعند انصرافها كليا عن هذا الواقع الى عالم الافكار نسـميها تخيـلا • والدليـل على ثانوية التخيل هو يقيننا في عدم توقف وجود العقـل عليهـا كتوقف وجوده على كل من ملكاته الخمس الاساسية • ولهذا السـبب لا نوافق هيوم وستيوارت مل من الحسّيّين الذين لم يميـزوا بـين

الذاكرة والعقل ، والذين يردون جميع عمليات العقل الى تداعى المعاني • لأن العقل ليس ذاكرة فحسب • والذاكرة كما علمنا لا قوام لها بدون بقية اخواتها الملكات ، ومنها الارادة • ولو فرضنا جدلا ، وجود الذاكرة بدون ارادة ، فلابد وان تكون هذه الذاكرة عاجزة عن التذكر • لأن التذكر جهد مريد ، وبدون هذا الجهد تكون ذاكرة بدون تذكر ، وهذا مالا يجوز وجوده • وعند بطلان عملها لا يسعنا القول بوجودها ، كما لا يمكننا تصور بقاء الارادة ايضا ، لأن الارادة بدون محفوظات الحافظة التي تحضرها الذاكرة لا تقدر على ان ترفض شيئا او تريده بأستشارة اختها الاستنتاج • وحينئذ يبطل عمل الارادة ، ولا وجود لها بدون هذا العمل الذي يتأرجح بين الرفض والطلب •

وبزوال الذاكرة والارادة لا يبقى ما تعمله الاستنتاج ، بل ولا يبقى معنى ولا مبرر لوجودها • لأن الارادة هي المحرك لجميع الملكات ، وبدون الارادة لا عمل للملكات ، ومن ثم لا وجود لها •

وهذا يدلنا على مبلغ الخطأ الذى تجده في هذا القول « فالوراثة والغريزة البيولوجيتان في الحيوان والنبات كما نراها في النمو والسلوك ،

والذاكرة البشرية التي تتعلم بها انما هي أيضا من هذا الطراز ، انما هما ذاكرة كانت غير وجدانية (أي غير عقلية كما يقصد الكاتب) • أي لا تختلف عن الوراثة والغريزة • والذاكرة عندنا كما قلنا تؤدي الى التخيل والتوهم ، أي انها تؤدي في النهاية الى التفكير بالعاطفة أو بالوجدان »[1] •

ملخص هذا القول ؛ ان الذاكرة أصل العقل وارادته وجميع محتوياته • وبدورنا نريد أن نسأل : كيف كانت تعمل هذه الذاكرة

---

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك ص ١٠٦

وحدها في أول الكائنات الحية البدائية من دون معونة أخواتها بقية الملكات، وقبل ان تكون لديها أية فكرة من الافكار ، وأية عاطفة من العواطف ؟

فالكائن الذي يتصف بالحياة يجب أن يتصف بالعقل ، أي بالملكات العقلية الخمس ، مهما كان نصيبه منها • وبدونها لا يستطيع هذا الكائن مهما كان نوعه أن يقوم بأي عمل حيوي •

ولا يفوتنا ، عند ذكر الحافظة وبقية الملكات ، قلنا ضمنا بوجود الافكار لهذه الحافظة ، لانه لا حافظة بدون محفوظات ، كما لا محفوظات بدون حافظة • الا انه لا يصح القول ، ان هذه الافكار في كائن لا ملكات عقليـــة له •

واذن فالنتيجة الحتمية التي تفرض نفسها فرضا ، هي القول : بأن أبسط الاحياء على الاطلاق لابد وان يتصف بهذه الملكات بدرجة تناسب بساطته مع شيء من الافكار • لعلمنا بارادته وادراكه من سعيه وراء قوته واحساسه بهذا القوت ، وبدون ارادته وادراكه لا يتميز هذا الكائن بشيء ما عن أي شيء مادي •

وما دام يتصف بالحياة ، فهو متصف بالارادة والادراك ، كما نشاهدهما فيه ، وهاتان الملكتان ـ حسب رأينا الذي عرضناه في تعريف العقل ـ لا وجود لهما بدون اخواتهما ، كما لا وجود لاخواتها بدونها • وعليه ؛ ان هذه الملكات الخمس كثرة في وحدة عقلية غير قابلة للتفكك• وذلك لعدم امكان تصور وجود العقل بدون احدى هذه الملكات • ولو كان هو شيئاً غير هذه الملكات ، لاصبح زائدا عليها ولا حاجة له بها • ولو أن كلا من الملكات منفصلة عن غيرها لما تفاعلت احداها بغيرها هـذا التفاعل المتصل • ولاستغنت احداها عن الاخرى بوجودها •

ولو بحثنا بدقة متناهية في زوايا العقل لما وجدنا غير هـذه الملكات

الخمس الاساسية ، التي يتوقف وجوده عليها ، والتي هي هو ، سوى الغرائز والعواطف والعادات ذات الوجود اللاحق على الملكات ، والتي ليست من نوع الملكات ، لعدم توقف وجود العقل على كل منها ، أو عليها كلها مجتمعة ، كتوقف وجوده على كل من الملكات ، كما سوف نرى في الفصل القادم .



الفصل الثاني

مصدر الغرائز والعواطف

أراني مضطرا للجمع بين موضوعي الغرائز والعواطف ، لتشابههما واندماج أحدهما بالاخر ، ولاحتلالهما مكانا واحدا من العقل . والاهم من كل هذا ، أن علم النفس لم يميز بينهما تمييزا واضحا مقبولا ، كما انه لم يستقر بعد على رأي من الاراء الكثيرة المعروضة لديه عن أصلهما وطبيعتهما .

يعترف علم النفس الحديث بعدم وصوله الى معرفة أصول أغلب مسائله الهامة ، ولا سيما مسألتي الغرائز والعواطف « كلمة الغريزة من الكلمات الغامضة وقد أدى غموضها الى أن كثيرين من السيكولوجيين يتجنبونها »[1] . واخر يقول « أما المسائل التي لم يصل فيها العلم بعد الى حقائق ثابتة شاملة ، كمسائل الغريزة والميول والعواطف والارادة ، فلم يذكرها (وودورث) في كتابه ، واكتفى بالاشارة الى اوثق كتاب في هذا الموضوع ، وهو كتاب بونج عن دوافع السلوك ١٩٣٦ »[2] .

ومن تعريفات علم النفس للعواطف ، انها استعداد وجداني للشعور بحالة وجدانية تجاه شيء من الاشياء . ولكنه لم يبين الحد الفاصل بينها وبين الغرائز . ولم يضع العلامات الفارقة على كل منهما ، بل كثيرا ما

---

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك ص١٥ .

(٢) مقدمة مبادىء علم النفس العام .

يخلط بينهما ، « ومن أشق الاشياء ان نعرف الغريزة ، وقصارى ما نقول انها مركز بؤري يتشعع منه نشاط نفسي ، وان الغريزة حين تحتدم أو تلتهب نسميها عاطفة أو انفعالا • فغريزة التناسل قائمة في كل انسان ولكنها حين تحتدم نسميها العاطفة الجنسية »[1] •

ومنهم من يقول ، ان الغريزة فعل حيوي انعكاسي ، بينما يرى غيرهم ان الفعل الانعكاسي لازمة من لوازم نشاط الغريزة •

كما يرى دارون ان مصدر الغريزة الانتخاب الطبيعي ، لاعتقاده ان الكائنات الحية عندما تواجه بيئة خاصة ، لا يبقى منها الا ما يوافق طبيعة هذه البيئة ، والبيئة هي التي تملي على الكائنات شروطها وما يلزم عليها ان تعمله تجاهها • ويرى ان هذه الشروط يقدمها الانتخاب الطبيعي الذى يجهل ما يريد ، كما يجهل الكائن الحي البدائي ما يُراد منه وما يساق اليه • وبعد ممارسة الحي أعمالا خاصة جاءت بها مصادفات البيئة العمياء أصبحت غريزة متأصلة •

أما لامارك فعلى العكس من هذا ، يعتقد ان الغريزة عمل عقلي في مبدأ أمره للتكيف مع المحيط ، وبعد اعتياده وتكراره على ممر العصور والاجيال اصبح طبيعة متأصلة موروثة لا شعورية •

هكـذا نجد دارون قـد غالى في أهمية البيئة ، حتى انسته ضرورة العقل في الحصول على الغرائز والعواطف • ولم يعرفنا ما هو نوع حياة الكائن الحي البدائي قبل اكتساب غرائزه وعواطفه من البيئة وقبل وجود عقـله ؟

كما فات لامارك ان يعرفنا بنوع هذا العقل البدائي لكائنه قبل أن يحصل على غرائزه وعواطفه بتكيفه مع محيطه • ولم يفهمنا هو ولا دارون

---

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك ص١٥ •

عن العلامة الفارقة لكل من العواطف والغرائز، وصلة كل منهما بالاخرى، وصلتهما بالعقل .

الا اننا نرى ان لامارك أقرب من دارون الى الصواب ، لاعترافه في مبدئية العقل . ولكننا نزيد على مبدئه ، بأن هـذا العقـل الاولي للكائن البدائي هو ملكاته العقلية الخمس - التي ذكرناها في الفصل السابق- وهي؛ الارادة والحافظة والذاكرة والادراك والاستنتاج . وهذا الكائن كيف يتكيف مـع وسـطه ويكتسب العواطف والغرائز ان لم يمل الى شيء ما ويرفض غيره ؟ ولو لم تكن لديه ملكة الارادة هذه لاصبحت جميع أعماله حركات آلية لا تتصف بالعقل ولا بكل شيء يمت الى الحياة بصلة . وحين اثباتنا ارادته نعترف ضمنا بوجود ملكة ادراكه أي احساسه بالاشياء التي تحيط به . فلو لم يحس بهـا لما أصبحت ذات أهميـة لديه ، ومن ثم لا يستفيد منها شيئا ولا يسعى للتكيف معها . وبدون ملكة الحافظة التي تحفظ أفكارا عن هـذه الاشياء المدركة لما استفاد من تجاربه ، ولما تطور عقله ، ولولا ذاكرته لما استطاع أن يحضر الافكار المحفوظة في حافظته لمقارنتهـا بما يحسه . وما هذه المقارنة بين شيء وشيء وبينهما وبين الافكار المحفوظة عنهما ان لم تكن هي ملكة الاستنتاج ؟ ولو لم تكن لديه هذه الملكة ، هـل بوسعه عند ذلك ان يفضل شيئا على غيره بمعرفة قيمته وأهميته ؟ وبالبداهة نعلم انه بانعدام هذه المقارنة والمفاضلة الاستنتاجية يصبح كلما يحسه لا قيمة له ، لان هـذه الملكة هي التي تضـع قيما للاشيا المحفوظة حسب ما تعرفه أو تحفظه عنها من خير أو شر .

وعند انعدام الاشياء التي يحسها العقل لم يكن لدى العقل حينئـذ ما يبرر رفضه أو طلبه . وبانعدام الرفض والطلب تنعدم الارادة ، وبزوال ارادته يسكن سكون الاموات ، ولا يتصف بشيء من الحياة .

اذن هذا العقل الذي فات دارون ولامارك وغيرهما تعريفه ، هـو

هذه الملكات الخمس ، وبتفاعله بوسطه وتكيفه لمواجهة مشاكله وممارسته شتى الاعمال وحففه مختلف الافكار ، كل هذا أوجد له غرائزه وعواطفه تدريجيا ، فتطور هو بالتدريج •

ولهذا نقول ، لابد من عقل متأثر بمؤثرات البيئة متصف بتلك الملكات العقلية ، التي لا وجود له بدونها ولا بدون احداها ليحصل على ما عداه • وليست الغرائز وحدها نتيجة هذا التفاعل بين العقل والبيئة ، بل والعواطف كذلك من نتائجه ، ولا انفصال لها عن شقيقاتها الغرائز •

تصور غريزة الهرب وقف الشعر واضطراب القلب ، هل لها انفكاك عن عاطفة الخوف ؟ لا هرب واضطراب بلا خوف ولا خوف بلا هرب واضطراب ، نرى ذلك حتى في الحالات الشاذة التي نثبت بها بالرغم من شعورنا بالخوف ، لانه ثبات مصطنع ، سببه اليأس من فائدة الهرب • الا اننا في قرارة نفوسنا هاربون مضطربون بحيث لم يتميز هذا الثبات المصطنع عن الهرب الفعلي تميزا جوهريا •

وهكذا غريزة التهيج الجنسي العضوي ، غير منفصلة عن عاطفة الميل الجنسي بكل درجاتها • فالغريزة اذن لا انفكاك لها عن عاطفتها ، لان الغريزة بمثابة التمثيل الحركي لطبيعة العاطفة •

وكذلك القول في عاطفة الحزن لها كل الصلة في غريزة البكاء وتقطب الجبين • كما لعاطفة السرور صلتها الوثيقة بغريزة انبساط الاسارير وابتسامة الثغر • ومثل هذا نقول في عاطفة الجوع المرافقة لغريزة تحلب الفم عند رؤية الطعام وارتخاء المعدة وحركاتها الشاذة المنبهة •

وهكذا عاطفة الغضب المرافقة لغريزة توتر الجسم وتصلبه وعبوس الوجه وانتفاخ الاوداج •

وعلى هذا المنوال يمكننا أن نأتي على جميع العواطف مع تبيان صلتها الوثيقة بغرائزها التي لا تنفك عنها الا اذا حالت ارادتنا دون ظهورها •

والغرائز ، اذا ما خلت من عاطفتها اصبحت حركات ارادية شعورية، وليست غرائزا حقيقية لا شعورية •

فالغرائز اذن هي الحركات العضوية التي اعتادها الكائن الحي فرسخت في قرارة نفسه مجاراة لمقتضيات البيئة وحاجات العقل الباحث عن صالح كائنه •

وكل من العواطف السلبية والايجابية ، أي المرفوضة من قبل الارادة كالألم والخوف وما ماثلهما ، والمطلوبة كالسرور والحب وما شابههما ، سببها حب الذات ، أو الانانية ـ كما يحلو لنا أن نسميها للاختصار ـ والانانية لم تكن غريزة لعدم مرافقتها عاطفة من العواطف ، ولم تكن عاطفة لخلوها من الغريزة ، ولكنها مجموعة الغرائز وعواطفها السلبية والايجابية • لان كل الغرائز مع عواطفها على مختلف أنواعها سببها ارادة ما ينفع الحي وما يدفع عنه الضر • ولم تكن الانانية عاطفة مستقلة عن هذه الارادة العقلية ذات الوجهين الايجابي والسلبي •

خذ عاطفة الالم السلبية ، وغريزتها تقلص الجسم واكفهرار الوجه واضطرابه ، ألم تجدهما تؤديان الى تجمع الجسم للدفاع أو الانسحاب عن مكامن الخطر ؟ وكذلك اللذة اليست هي العاطفة الايجابية وغريزتها انبساط الجسم وانطلاق الاسارير والحركات التلهفية التي تدفع الى الاستزادة من متعها ؟

فالعواطف السلبية والايجابية مع غرائزها المعبرة عنها تعبيرا عضويا على مختلف أنواعها ، وجدت لصالح الاحياء ، والتي أوجدتها هي الانانية عاطفة العواطف وغريزة الغرائز ان صح التعبير • لانها شعار

الارادة ، أو هي الارادة نفسها التي لا تريد الا ما يفيدها ولا غير • والارادة كما قلنا لا وجود لها بدون بقية اخواتها الملكات العقلية • أي ان الانانية لا شيء سوى ارادة العقل الموصلة الى خير كائنه •

أما الغيرية ، فعاطفة بدائية ايجابية • ولحداثتها لا تجدها الا مشوبة بالكثير من الانانية ، عند الراقين من الناس ، ومعدومة الوجود عمن عداهم • وغريزتها تلك النظرة الوادعة المعبرة عن سمو النفس ورضا الضمير • ولفجاجة هذه العاطفة لا تجد لغريزتها تلك ما تجده في بقية الغرائز من قوة التعبير وعنف الحركة •

وعاطفة الامومة ، وغريزتها الانكباب على المولود وضمه الى الصدر عند الانسان ، وبناء الاعشاش وحضانة البيض عند الطيور ، ليست من الغيرية في شيء ، ولكنها من العواطف الايجابية التي أوجدها الوهم بامتداد البقاء في الاعقاب ، والظن بأن المولود جزء من أبويه •

وعاطفة الشعور بالجمال وغريزتها علائم الدهشة والتلهف التي ترافقها دائما من موالد الانانية كذلك • لان الجمال المطلوب هو عين المنفعة المرغوب فيها •

« وليس من المستغرب في مذهب هارتمان أن يكون للارادة قصد دون أن يكون لها وعي وشعور بما تقصد اليه • لان الغريزة ـ وهي وليدتها البارزة لنا ـ تقصد الى غاية ولا تعي ما تقصد اليه »[1] •

نوافقه على قوله بأن الغريزة وليدة الارادة ، على شرط اشراك بقية الملكات مع الارادة ، ولكن لا يسعنا ان نفهم ارادة بدون وعي ولا قصد لما تريد ، لان القصد جزء لا يتجزأ من عمل الارادة ، وبدونه لا يمكن القول بوجود الارادة • كما ان الارادة لا وجود لها بدون وعيها لما تريده

(١) عباس محمود العقاد : الله ص٢٧٢ •

لانها ان لم تع الاشياء لم يبق للاشياء في نظرها من قيمة ، ان يبق لها من نظر • وبانعدام هذه القيم للاشياء لم تجد حينئذ ما يبرر طلبها أو رفضها ، وعند ذلك لا يسعنا تصور وجودها • لان وجودها هو هذا الرفض والطلب المقصودان • وهنالك من الحركات العضوية الحيوية ما تشبه الغرائز الا انها ليست منها ، مثل حركة الارجل عند السير ، ومضغ الاسنان اثناء الاكل ، وحركة اللسان عند النطق • لانه كما علمنا ان لكل عاطفة غريزة تمثلها ، ولكل غريزة عاطفة تحركها • بينما لم نجد مع حركة الارجل عند السير ومضغ الاسنان حين الاكل عاطفة من العواطف • ولهذا نفضل تسميتها بالعادات الموروثة تمييزا لها عن العادات المكتسبة كعادة الكتابة والسباحة والعزف ، وما شابهها التي نحصل عليها بالتعلم •

نرى ان عاطفة الغضب ترافقها غريزة توتر الجسم وعبوس الوجه وانتفاخ الاوداج ، وهذه العاطفة وغريزتها موروثة وغير مكتسبة • بينما عادة المشي لم ترافقها غريزة ما سوى الارادة المسبوقة بها والمرافقة لها ، والارادة واخواتها ملكات عقلية ، وليست من الغرائز أو العواطف ، واشعر بالدافع الارادى للسير والكتابة قبل ممارستهما ، وحتى لو كنا مجبورين عليهما ، فان هذا الجبر يولد الارادة ولو بصورة غير طبيعية • ولكن عبوس الوجه وانتفاخ الاوداج لا شبه لهما بالارادة ، بل قد تكون خلاف رغبة الارادة ، ولكنها غريزة عضوية آلية مرافقة لعاطفة الغضب ، تضعف وتقوى على نسبة نشاط عاطفتها ، لان الارادة بلا عاطفة الغضب لا تستطيع أن تقوم بعملية عبوس الوجه وتوتره الا من قبيل التزييف والتمثيل الفارغ من حيوية العاطفة وصدقها •

وعليه نقول ان كل عمل آلي عضوي يلازم عاطفة من العواطف فهو غريزة ، وكل عمل آلي عضوي لم ترافقه عاطفة من العواطف ، ولكنه مسبوق بالارادة – كالمشي والكتابة والعزف – فهو عادة من العادات •

والعادات كما أوضحنا على نوعين موروثة ومكتسبة • فغريزة التقزز والاشمئزاز المصاحبة لعاطفة الشعور بالقبح ، لم تكن نتيجة الارادة ، ولو كانت بارادتي ما اتيت بها لعدم جدواها ، ولكنها نتيجة عاطفة الشعور بالقبح المنبوذ •

أما حركة اليدين عند السير ، فلم تكن غريزة لعدم وجود الدافع العاطفي لها ، ولكنها عادة نتيجة ارادة سابقة منسية ، هي عين الارادة التي تحرك الارجل عند السير ، ولعدم حاجة الناس الى هذه الارادة بعد الاستغناء عنها ، اصبحت حركة آلية خالية من الارادة المحركة ، وشبيهة بالحركة الاستمرارية المسبوقة بتحريك محرك توقف عن حركته •

والفرق بين عاطفتي اللذة والالم ، وبين عاطفتي السرور والحزن ، هو أن الاولين جسميتان ، أي ذات علاقة مباشرة بالجسم ووجدتا لصالحه وابعاده عما يضره ، بينما السرور والحزن نفسيتان جسميتان نتيجة خسارة معنوية او خسارة جسمية • وهذا هو السبب الذي يجعل الحزن يرافق الخسارتين الجسمية والمعنوية ، والسرور يصاحب منفعتهما دائما • بينما الالم لا يصاحب الا الخسارة الجسمية وحدها ، واللذة لا تصاحب الا فائدته ، ولا علاقة لهما بالفوائد والخسائر المعنوية النفسية • وقد وجدت هذه العواطف مع غرائزها لتحرس كائنها ما امكنتها الحراسة مما يهدد حياته وفائدته • وهي في مبدئها وقبل نضوجها نتيجة للارادة العقلية التي لا تنفك عن البحث عما يفيد صاحبها حتى قال سبينوزا « السرور والالم هما اجابة غريزية او تعطيلها ، فهما ليسا سببين لرغباتنا ولكنهما نتيجة لها ، اذ نحن لا نرغب في الاشياء لانها تسرنا ، بل تسرنا لاننا نرغب فيها اذ لا مندوحة لنا عن ذلك »[1] •

والذي يوافقنا من هذا القول ، صراحته بان الرغبة اي الارادة

(١) احمد امين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص١٥٧

بعبارة اخرى هي اصل السرور والالم لا العكس الا اننا لا نميل الى اعتبار السرور والالم اجابات غريزية ، بل هما عاطفتان كما قلنا آنفا ، اما غريزتهما فهما الحركات العضوية التعبيرية من انبساط وانكماش وامثالهما . اذن لابد لنا من الايمان في مبدئية العقل الخالص الذي يسبق التطور كما يسبق وجود الغرائز والعواطف والعادات .

واذا اتينا الى ابسط الاحياء على الاطلاق ، ولنفرض انها اولى الخلايا الحية التي تفرعت عنها الاحياء على اختلاف انواعها ، لو جئنا بها ماذا نرى فيها قبل ان تكتسب اية عاطفة واية غريزة ؟ هل نجدها مع ذلك خالية من العقل ، اي الملكات العقلية الخمس ؟ واذا ما خلت من الارادة العقلية وبقية اخواتها الملكات كخلوها من الغرائز والعواطف والعادات ، فماذا يبقى لها من دلائل الحياة ؟ لابد وان تكون حين ذلك ميتة ، بل ولا تتميز بشيء عن اي شيء مادي .

ولو فرضنا جدلا سبق الغرائز والعواطف للعقل ، فمن اين جاءت لهذه الغرائز والعواط ف مما نشاهد فيها من الارادة المختبئة في ثناياها ؟

فعاطفة المحبة مجموعة ارادات طالبة لاشعورية ، وعاطفة الكرهية كتلة من الارادات الرافضة اللاشعورية المحفوظة في الحافظة ، وهكذا يمكننا ان نجد اصول الارادة في كل من الغرائز والعواطف . واختباء الارادة في العواطف لدليل على اصالتها واصالة اخواتها الملكات الملازمة لها ، « ان العاطفة تنبت في تربة الميول الفطرية [ارادة] وانها تتجدد عندما تظفر بموضوعها [ادراك] ثم تنمو وتقوى تحت تأثير الالفة والعادة [تذكر وحافظة] وتتابع التجارب الانفعالية [استنتاج] التي تغذيها حينا والتي تهددها حينا آخر . ويكون اثر الالفة والعادة قويا في تكوين معظم العواطف » [1] .

---

(١) يوسف مراد : مبادىء النفس العام : ص ١٤٥

حتى ان برجسون ذهب الى ابعد من هذا في اثبات الاختيار للنبات، والاختيار كما نعلم مزيج من الملكات العقلية الخمس ، «الواقع انه اذا كان الشعور يعني الاختيار ، وكانت وظيفة الشعور التقرير ، فمن المشكوك فيه ان نصادف الشعور في الاجسام التي تتحرك تحركا تلقائيا ، وليس عليها ان تقرر شيئا . ولكن الحقيقة انه ليس بين الكائنات الحية من يبدو عاجزا كل العجز عن القيام بحركة تلقائية ، ووظيفة الاختيار ، حتى في النبات ، اي حيث يكون الجسم ثابتا في الارض بوجه عام ، اولى بان تعد غافية من تعد غير موجودة ، فهي تستيقظ حتى تستطيع ان تكون مفيدة . وفي اعتقادي ان كافة الكائنات الحية من حيوانات ونباتات تملك هذه الوظيفة بالحق ، الا ان كثيرا منها يتنازل عنها بالفعل ـ كثيرا من الحيوانات ولا سيما تلك التي تعيش طفيليات على غيرها من الاجسام ولا تحتاج الى التنقل بحثا عن الغذاء ، معظم النبات ، والنبات كما قيل طفيليات الارض »[٢] .

وقد اثبتوا للاميبا ذات الخلية الواحدة ، وهي كتلة بروتوبلازيمية ، ارجلا كاذبة تسير عليها للحصول على غذائها .

وان (شايفر) اثبت اتجاه الاميبا الى النور الابيض او احد الانوار البسيطة ان وضع في طريقها ، وتدور حوله عند وصولها اليه .

وقال هكسلي « ان الاميبا ذات الخلية المفردة ليس لها تركيب جسماني ولا شكل ومجردة عن الاعضاء ومن الاجزاء المحدودة ، ومع ذلك تملك الخصائص والمميزات للحياة حتى انها تستطيع ان تبني لنفسها قواقع ذات تركيب معقد احيانا » .

وما هذا التوجه الى النور دون الظلام ، والسعي الى الطعام وبناء

---

(٢) برجسون : ترجمة سامي الدوربي : الطاقة الروحية ص ١٢

القواقع ان لم يكن من عمل الارادة ، التي لا عمل لها بدون اخـواتها ، اي من عمل العقل بعبارى اخرى ؟

فالغرائز وعواطفها اذن لم تسبق العقل في الوجود ، بل نتيجـة طلب العقل ورفضه . وتكرار هذا الطلب والرفض لمختلف الاشياء وعلى ممر الاجيال يولد حالة وجدانية هي العاطفة ، كما يولد عادة عضويـة هي الغريزة المصاحبة لعاطفتها .

فمثلا عندما يصل ذلك الاميب الى النور ويحس بحرارة النـار المهددة له بالموت يحجم عنها ، فتحفظ حافظته عن هذه الحرارة الضـارة فكرة خاصة ، واذا ما تجمعت لديه عدة افكار من هذا النوع ، وما يماثلها مما يهدد حياته ، واورثها لاعقابه ، اضافت عليها هذه الاعقاب عدة افكار مماثلة لانها كثيرا ما تتعرض لنفس الظروف التي يتعرض لها اسلافها ، وعندئذ تزداد قوة أحساسها بالخطر ، ويزداد انكماش اجسامها ، وبما ان احساسها بالاشياء ، ومنها الاشياء الخطرة هو عين ملكة ادراكها المندمجة بقية الملكات ومنها ملكة الاستنتاج . وحيث ان هذه الملكة الاخيرة هـي التي تضع لكل فكرة من الافكار التي تحفظها عن الاشياء قيمة تناسبها ، فلابد أذن من اعطائها لفكرة الخطر المهدد بالفناء أسوء القيم وعند تكدس هذه الافكار الخطرة في حافظة العقل بقيمها السيئة تتجمع صور السـوء المركزة في الحافظة عند كل أحساس خطر .

وعند تطور هذه الكائنات الحية وتكاثر افكارها الخطرة المتشابهة مع أزدياد شعورها بالقلق على الحياة تولدت لديها عاطفة الالم الآخذة بالقوة شيئا فشيئا ، كما صاحبت هذه العاطفة غريزة الجسم من المؤلمات المعبـرة أصدق تعبير عن قلق الحي وحذره .

ويؤيدنا على هذا ليبنتز بقوله « ان المخيلة القوية التي تؤثر عـلى

الحيوانات وتهيجها صادرة أما من عظم الادراكات السابقة ، او من كثرتها ، لانه غالبا ما يحدث التأثير القوي المفاجيء نفس المفعول الذي تحدثه عادة طويلة او مفعول عدة ادراكات متوسطة متكررة . والناس يفعلون مثل ما تفعل الحيوانات فيما يتعلق بالنتائج الصادرة من أدراكاتهم القائمة على مبدأ الفكر» [1] .

فالانسان اكثر شعورا بالالم من القردة والكلاب . وهذه اكثر شعورا بالالم من الطيور على اختلاف انواعها . والطيور اكثر شعورا به من الجراد وما شابهه من الحشرات والاحياء البدائية . فالجرادة عندما تقطع احدى أرجلها تستمر في تناول غذائها بعد اضطراب يسير كأن لم يحدث لها أمر مهم . وهكذا يزداد الشعور بالالم الجسمي درجة كلما أرتقى الحي درجة في سلم التطور .

فأنكماش جسم الاميب لاول مرة كان انكماشا أراديا عقليا ، حيث لم تتكون له بعد عاطفة او غريزة ، بينما اصبح لاعقابه عادة لكثرة تكراره ، ومن ثم غريزة آلية مصاحبة لعاطفة الالم بحيث لا يحتاج للاتيان بها تجاه الخطر الى جهد عقلي كأول تجربة للسلف الاول ، « الا نرى افعالنا تصبح لا شعورية على قدر ما تميل بها العادة الى الآلية » [1] .

وكما ان افكار الخطر المنطبعة في الحافظة وتهويمها من قبل الاستنتاج سببت وجود عاطفة الالم ، وتكرار انكماش كائنها عند ملامسته لهذه المؤلمات اوجدت غريزة الانكماش . كذلك القول ان تكدس الافكار المطمنة والمفيدة في الحافظة عن تجارب متشابهة سببت وجود عاطفة اللذة مع غريزة انبساط الاسارير وابتسامة الثغر المصاحبة لها . «واذا اعتبرنا اللذة والالم ضدين متنافيين لا يجتمعان كان الالم نتيجة لتنبيه الحاسة بمنبه ومناف او مؤذ » [2] . وكذلك قال ليبنتز « ان لذات الحواس

(١) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ٦٢
(٢) نفس المصدر

ذاتها تقتصر على لذات عقلية غير واضحة »[١] .

وما هذه اللذات غير الواضحة التي يقصدها ليبتز ان لم تكن هي تقويم ملكة لاستنتاج للمحسوسات ومقارنتها بالافكار المشابهة لها والمحفوظة في الحافظة ؟

وما هذه اللذات غير الواضحة التي يقصدها ليبتز ان لم تكن هي اساسها العقل « فما اللذة الا حيلة ابتدعتها الطبيعة لتحصل من الكائن الحي على بقاء الحياة »[١] وهل هذه الطبيعة المحتالة غير العقل القادر على الاحتيال ؟

وهكذا يمكن تفسير جميع الحركات الجسمية الخارجية والداخلية اللا شعورية كحركة القلب والرئة والمعدة وافراز الغدد وما شابه ذلك . بالغرائز المتحركة بعواطفها او بالعادات الاستمرارية ذات الاساس العقلي الارادي . «ان الجسم نفسه لثمرة انتجتها الارادة ، فالدم الذي تدفعه تلك الارادة التي نسميها ـ على وجه التقريب ـ بالحياة ، يبني اوعيته التي تجري فيها بان يشق لنفسه قنوات في الجنين ، ثم تزداد تلك القنوات تعمقا ثم يصبح بعد عروقا وشرايينا . وارادة الانسان ان يعلم تبنى المخ ، كماان ارادته ان يقبض على الاشياء تكون الايدي ، وارادته ان يأكل تهذب الجهاز الهضمي »[١]

هذا ما قاله شوبنهور الا انه بالغ في اهمية الارادة حتى جعلها اساس جميع الملكات العقلية والعواطف والغرائز ، بل وكل شيء في هذا الكون . وهذا مالا نوافق عليه .

---

(١) مونا دولوجيا : ليبتز ص ١١
(٢) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ٢٢
(١) احمد امين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ١٠٧

ولا نوافق ايضا من يدعي ان الاحياء الدنيا والوسطى خالية من العقل واسيرة عواطفها وغرائزها ، بل توجد هنالك الكثير من الشواهد التي تدل على وجود هذا العقل ولكن بنسب متفاوتة .

والعقل يسبت عند عدم حاجته الى العمل بعد افساحه المجال للغرائز والعواطف كما هو المشاهد عند الحيوان ، الا انه لا يزول بل ولا يستبعد استيقاظه احيانا وعند الحاجة القصوى . ومن الأدلة على عدم خلو تصرفات الاحياء الدنيا من العقل هذه التجربة . لا توجد لدينا وسيلة تمكننا من ان نقرر مباشرة ان الحيوان يتصور عواقب عمله قبل وقوعها . وليس في استطاعتنا ان نحكم ان للحيوان شعورا بالغرض ، بل يمكننا دراسة هذا الشعور دراسة موضوعية تجريبية . ولابد من التجربة لان مشاهدة هذا العمل الغريزي في ظروفه الطبيعية ، لا تفيدنا شيئا عن حقيقة هذا الشعور . ولكن اذا ادخلنا شيئا من التغير على الظروف الطبيعية التي تحيط بالعمل الغريزي ، ولاحظنا ان الحيوان لم يعدل عن خطته الاولى ، بل استمر في عمله الذي اصبح غير صالح لتحقيق الغرض حكمنا بانه كان يجهله ولم يكن يدرك الصلة بينه وبين الوسائط الصالحة لتحقيقه . وكذلك اذا عدل الحيوان سلوكه ، ولكن بدون ان يكون هذا التعديل صالحا لتحقيق الغرض ، حكمنا عليه ايضا بانه كان يجهل الغرض ولا يدرك الصلة بينه وبين الوسائط الصالحة لتحقيقه ، ولنأخذ مثل الزنبورة التي تمون وكرها بالعناكب المخدرة . فاذا جردنا الوكر من العناكب واحدثنا ثقبا في اسفله ، اصبح وضع البيض عملا لا يجدي نفعا . فاذا استمرت الزنبورة في عملها ووضعت البيض في الوكر واغلقته بدون ان تنتبه الى خلو الوكر من الغذاء لكانت الغريزة في هذه الحالة عمياء تجهل الغرض الذي تسعى اليه عن غير علم وشعور .

ولكن هناك فوارق فردية بين الحشرات . فقد لوحظ ان بعض الزنابير تدرك الغايات الفرعية لعملها وتصلح العطب قبل ان تنتقل من طور الى طور آخر في سلسلة اعمالها ، بل ذهب بعض الزنابير الامريكية الى ابعد من ذلك ؛ فاثناء قيام الزنبورة بعمل تموين الوكر بعد الانتهاء من بنائه يحدث المجرب عطبا في البناء فيلاحظ ان الزنبورة تتوقف عن التموين ولا تستأنفه الا بعد اصلاح العطب .

ففي استطاعة الحشرة اذن تعديل سلوكها في دائرة محدودة ، ويساعدها على ذلك استمرار الدافع الداخلي من جهة ، واثر المجال الادراكي الخارجي الذي يوجه هذا الميل وتقدم له مواده من جهة اخرى »[1].

وشبيه بهذا قول الاستاذ ميلن في جامعة السوربون ؛ ان الحيوان المسمى (اكسيلوكوب) من المحيرات للفكر . ان هذا الحيوان يرى طائرا في الربيع ويعيش متفردا ويموت بعد ان يبيض مباشرة ، فلا يرى صغاره ، ويعيش في مكان محكم حتى اذا حان وقت البيض عمدت الانثى الى قطعة من الخشب فحفرت فيها سردابا طويلا ثم عمرته بذخيرة تكفي صغارها سنة كاملة ، وهي طلع الازهار وبعض الاوراق السكرية ، وتأتي بنشارة تضعها فوق ذلك السقف ثم تضع بيضة اخرى ، وهكذا تبنى بيتها مكونا من جملة ادوار ، فاذا تم لها ذلك ودعته وهلكت . قال الاستاذ ان الانسان ليدهش اذ يرى هذه العجائب ، ويرى من الناس من لايزال يقول بانها كلها نتيجة المصادفة ...

واعتقد ان هذا الطائر حتى وان لم يفكر بعمله ، لانه عمل غريزي لعاطفة الامومة ، الا ان هذا العمل في مبدئه وقبل ان يصبح عادة ومن ثم

---

(١) يوسف مراد : مبادىء علم النفس العام ص ٩١

غريزة ، لابد وان يكون من عمل الارادة الواعية •

فأول الكائنات الحية البدائية لا تخلو من عقل خالص بدائي ، وبعد تطوره بتفاعله بوسطه يتطور عقله بتكاثر افكاره وعواطفه وغرائزه وعاداته الحيوية •

والآن بوسعنا ان نضع العلامات الفارقة بين الملكات العقلية من جهة وبين العواطف والغرائز وبقية الصفات النفسية من جهة اخرى ، بقولنا ؛ ان وجود العواطف يتوقف على وجود الملكات ولا عكس • بدليل ان اولى وابسط الكائنات الحية ـ كما علمنا آنفا ـ ذات عقل بسيط لا يعرف العواطف والغرائز ، اما العواطف فنتيجة لازمة لتطور العقل البدائي •

وكذلك الغرائز يتوقف وجودها على وجود العواطف ولا عكس • حيث باستطاعتنا ان نتصور عواطفا بلا غرائز ، وما باستطاعتنا ان نتصور غرائزا بدون عواطف ، اما الذكاء وحضور البديهة وقوة العارضة وخصوبة الخيال ، وامثال هذه المميزات العقلية فليست من الملكات او الغرائز او العواطف ، ولكنها نتيجة نشاط الملكات العقلية او بعضها نشاطا غير اعتيادي • فالذكاء سببه نشاط ملكة الاستنتاج ، وحضور البديهة نتيجة نشاط ملكة الذكرة ، وخصوبة الخيال من نشاط الارادة والذاكرة بمعونة بقية الملكات طبعا ونوعية الافكار المحفوظة والحياة الخاصة التي يحياها بعض الاحياء • كل هذا له كل الدخل في تميز بعض الاحياء عن بعض وتفرده او عجزه في بعض القابليات العقلية •

ولو كانت ميزة الذكاء وما شابهها من الملكات العقلية لما امكن استغناء العقل عن كل منها • كما لا يستغنى العقل عن كل من ملكاته بوسعنا ان نتصور بقاء العقل من دون الذكاء ، ولا يمكننا تصور العقل بدون احدى ملكاته •

ولو كانت هذه القابليات عواطف لرافقتها غرائزها ككل العواطف المرافقات لغرائزها دائما ، ولو كانت غرائز لاصبحت حركات عضوية صرفة بدائع عاطفي كوظيفة كل الغرائز .

اما مصدر الملكات العقلية الخمس اي العقل الذي هو اساس ما عداه من الصفات والمميزات الحيوية والعقلية فسنتناوله في موضوع آخر .

الفصل الثالث

علاقة العقل بالعواطف والأفكار

كما امكننا القول ان العقل اصل عواطفه ، كذلك نستطيع ان نقول وان الافكار اصل العقل والعواطف • لعلمنا في الفصل السابق ان كل عاطفة من العواطف تزداد توسعا وتطورا كلما زاد عدد افكارها •

وهكذا نجد الافكار توسع العقل وترقيه كلما كثرت فيه ،كتوسيعها وتطويرها العواطف على حد سواء وبوقت واحد • وهذا ما يجعلنا نقول ؛ بأن الافكار اصل العواطف كما انها اصل العقل بملكاته الخمس •

ومما يزيدنا ايمانا بهذا هو استحالة تصور بقاء العقل مع خلوه من الافكار • حيث ان الحافظة لا وجود لها بدون محفوظاتها ، وكذلك الاستنتاج لا تقوم بعملها بدون الافكار المحفوظة ، التي تقيس بها ادراكات ملكة الادراك ، وان بطل عمل الاستنتاج بطل عمل الارادة ايضا ، لان الارادة لا تريد وترفض الا على ضوء الاستنتاج ، واذا سكتت الارادة انعدم الوعي المريد المدرك للاشياء المدركة ، ومن ثم يختفي العقل بكليته •

وبما انه لا غناء للعقل عن افكاره • وان هذه الافكار تزيد في وجوده وتطوره ، بحيث يزيد في زيادتها وينقص بنقصانها ـ على فرض امكان هذا النقصان ـ لهذا كله نقول ان العقل ما هو الا مجموعة افكاره ولا غير • وهذا مما يؤكد لنا ان الافكار مادة العقل ، كما انها مادة عواطفه ، وليست ملكا لاحدهما دون الآخر • ولو كانت ملكا للعقل

دون العواطف لما افادت العواطف وازادتها قوة ومتانة • ولو ان الافكار التي يدركها العقل تنضم الى العواطف وحدها لما افادت العقل وازادت في كفاءته وتطوره ، ولما بقي سبب معقول لتطور عقول الاحياء الدنيا لتبلـــغ مرتبة العقول العليا •

وبما ان العقل في تطور مستمر ، وما لهذا التطور سوى الافكـــار الوافدة عليه والمندمجة فيه ، فلابد وان تكون هذه الافكار من معـــدن عقلي • ولو لم تكن كذلك لما اندمجت فيه ووسعته « بدأ (رويس) فلسفته بالنظر فيما يسميه بالمعاني الجزئية ، فقال انها ليست مجرد صور ذهنيـــة في العقل ، بل ان كل فكرة تتضمن بالاضافة الى كونها صورة ذهنيـــة نوعا من الفعل ، اي ان كل فكرة تتضمن غاية من الغايات ، وللفكـــرة عنده معنيان ، معنى ظاهر وآخر باطن • فمعناها الباطن هو الغاية التـــي تحققها الفكرة ، ومعناها الظاهر هو دلالتها على شيء خارجي عنها »[1] •

عندما ارى تفاحة مثلا تتولد عنها فكرة عقلية ، تتوزع على جميـــع ملكات العقل ، فتزيد في ملكة الادراك التي ادركتها ، كما تزيد في الحافظة التي حفظتها ، وهكذا توسعت الاستنتاج التي عرفت قيمتها ، كما توسعت الذاكرة التي تذكرت ما يشابهها ، والارادة التي ارادتها •

وعندما نتصورها في عقولنا تشترك جميع ملكاتنا العقلية في تصورها لا الذاكرة وحدها ، لعلمنا ان الذاكرة وكل ملكة من الملكات ، لا تقـوم بمفردها بأي عمل عقلي ، ولعلمنا ان الادراك الباطني لا يتميز بشيء كثير عن الادراك الخارجي ، وهكذا يتطور العقل •

وباضافة رغبتي لما في التفاحة من غذاء الى عاطفة الشهية تزيـــد في عاطفة شهيتي ، وباضافة ما فيها من رائحة زكيـة تنبيء بنضوجها الى

---

(١) فلسفة المعاصرين والمحدثين : اولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي ص٦٢

عاطفة الشعور بالطيب تزيد في قوة هذه العاطفة • والشعور بالطيب كالشعور بالجمال من العواطف الايجابية ، تقابلها عاطفة الشعور بالنتن ، كما يقابل الجمال القبح ، والحب الكراهية •

فالشهية والشعور بالطيب والجمال والقبح ، وما شابه ذلك لا نستطيع ان ننسبها الى الملكات العقلية ، لان الملكات العقلية هي العقل ولا غنى له عن كل منها • بينما العقل لا يتوقف وجوده على كل من هذه الحالات النفسية ، ولا كلها مجتمعة ، ولا نستطيع ان ننسبها الى الافكار ، لانها ليست بالافكار المكتسبة ، وليس من الصواب ان نجعلها من زمرة الغرائز • لان الغرائز – كما علمنا في الفصل السابق – مجرد حركات عضوية هي صدى للانفعالات العاطفية • اذن لم يبق لدينا الا ان ننسبها الى العواطف لانها انفعالات نفسية اكثر منها اي شيء آخر •

وهذه الانفعالات النفسية ، اي العواطف نتيجة تفاعل العقل بأشياء عالم الواقع وتقويمه اياها ، حسب ما فيها من فائدة او ضرر بالنسبة الى كائنه الحي •

اما غريزة عاطفة الشعور بالطيب – لعلمنا ان لكل عاطفة غريزة عضوية – فهي تلك النشوة الظاهرة على تقاطيع الوجه ، التي لا تعرف في غيرها • وهكذا تتطور العواطف • اما الغرائز فلا محل لها بالعقل ، لانها حركات عضوية تابعة لعواطفها ومعبرة عنها ، تقوى بقوتها وتضعف بضعفها •

مع العلم أن العقل والعواطف كل غير متجزء في الحقيقة ، كالملكات كثرة مع أنها واحدة ، هي العقل الذي لا قوام له بغير كل منها ، لان العواطف وملكات العقل هما العقل بمجموعه ، وانفصال بعضهما عن بعض – على استحالته – يعدم تأثير أحدهما في الاخر • وكذلك لو لم يكونا

من معدن عقلي واحد لما شاهدناهما بهذا الاندماج ، وهذه الوحدة ، وهذا التشابه ، مع اشتراكهما وتطورهما بأفكار واحدة .

وهكذا الافكار ليس لها محل خاص في العقل بل هي والعقل والعواطف شيء واحد ، لان من مجموعها تكون جميع القوى العقلية التي هي الملكات والعواطف . وعلى هذا الاتحاد يؤيدنا ديكارت بقوله : « فمن الخطأ أن نزعم بأن للعقل ملكات منفصلا بعضها عن بعض ، اذ ليس العقل حانوتا يتجر بأنواع الفكر ، فهذا خيال ، وهذه ذاكرة ، وتلك ارادة ، ولكنه هو الافكار نفسها في سيرها وتسلسلها ، ولفظة العقل انما نطلقها اصطلاحا على سلسلة الافكار كما تطلق لفظ الارادة على سلسلة الافعال والرغبات ، مع أن كل فكرة وكل رغبة فيها العقل وفيها الارادة معا ، لا فرق بين فكرة وفكرة وبين رغبة ورغبة » .

وعليه فالافكار هي اللبنات الوحيدة التي يبنى بها صرح العقل بعواطفه لبنة بعد لبنة ودورا بعد دور ، وبدونها لا وجود له .

الا أن الفرق بين ضرورة كل من الملكات الى العقل ، وضرورة الافكار بالنسبة اليه ، هو أن الملكات العقلية الخمس محدودة العدد وغير قابلة للكثرة ، بينما الافكار في تكاثر مستمر ما دام العقل يتعقل .

وما تدخل العقل من الافكار لا خروج لها منه ، لانها تصبح جزءا لا يتجزأ عنه .

ولا يتوقف وجود العقل على وجود عواطفه لانه وجد قبلها ، ومن الممكن أن يوجد بعدها . لان طلب ورفض العقل بوسعه أن يقوم مقام العواطف الايجابية والسلبية من دون أن يفقد من قواه العقلية شيئا ، لاننا نرى العقل عند نشاطه يمتص أغلب قوة عواطفه ، أي أفكارها ويجعلها في تمام الضعف بحيث لا تتبين وجودها . وكذلك العواطف اذا اشتدت

وانفعلت تمتص اكثر افكار عقلها ، وعندئذ تنسى العقل ونكاد لا نراه لضعفه وخوره •

فنشاط العواطف يضعف من نشاط العقل ضعفا يناسب درجة حركة العواطف ، ونشاط العقل يضعف من نشاط العواطف ضعفا يناسب درجة حركة العقل • ولو لم يستمدا وجودهما ونشاطهما من معدن واحد هو الافكار المشتركة بين العواطف والعقل لما انقص نشاط احدهما من نشاط الاخر •

فالافكار مادة كل ملكة من ملكات العقل الخمس • فملكة الادراك ما هي الا مجموع ما أدركته من الاشياء المحسوسة ، وملكة الحافظة مجموع ما حفظته عنها ، وكذلك الارادة والاستنتاج والذاكرة هي ما ارادته واستنتجته وتذكرته من الاشياء •

أما اذا صرفنا النظر عن الفكرة ، فعندئذ تذوب في العقل وتختفي به بحيث ننساها ولا تخطر ببالنا ، لكنها تختفي الى حين ، أي الى حين حاجة الارادة والاستنتاج بعد ادراك شيء من الاشياء ، لمقارنته بها وبغيرها من الافكار لمعرفة نوعه وأهميته •

وهذا هو سر امكان حفظ الافكار على كثرتها الهائلة من دون ازعاج العقل وارباكه ، ومن دون حاجتها الى مكان ما في العقل ، ومن غير أن نتصور زواله في يوم من الايام ولامر من الامور ، ما دام العقل باقيا •

وكما ان الغرائز صدى العواطف ، فالعواطف صدى العقل ، والفرق بين الغرائز والعواطف والعقل ، هو أن العواطف حركة عقلية لا شعورية ، والغرائز حركة جسمية لا شعورية تابعة لحركة العواطف ، بينما العقل حركة عقلية شعورية •

فالشعور أي العقل عند نشاطه لا يخلو تماما من اللاشعور أي العواطف ، وكذلك العكس •

والفرق بين اليقظة والحلم هو غلبة الشعور على اللاشعور في اليقظة ، وغلبة اللاشعور على الشعور في الحلم ، وكذلك أحلام اليقظة من نوع تغلب اللاشعور أثناء النوم ، الا انه تغلب موقت عند السليم •

أما اذا تغلب اللاشعور في اليقظة كغلبته في النوم فهذا هو الجنون • والجنون درجات أخطرها تلك الدرجة التي يتضاءل فيها نور العقل الى درجة عماه •

بعد هذا نريد أن نسائل أنفسنا ، عن كيفية تقابل وتغالب الشعور واللاشعور ، وعن المكان الذي يحل به الشعور عند تغلب اللاشعور عليه ؟ لاننا كثيرا ما نرى معارضة الشعور للاشعور وتغلبه عليه ، أو مقابلة اللاشعور للشعور وسيطرته سيطرة قد تذيبه فلا نحس بوجوده •

الذي أعتقده هو بما ان الافكار مادة العقل ، كما انها مادة العواطف، وزيادتها التدريجية تزيد في قوتهما ومتانتهما على السواء من دون امكان نقصانها لسبب ما ، لهذا فان سبب قوة العقل وسيطرته على عواطفه هو ذوبانها فيه ، وذلك بامتصاصه قوى عواطفه الفكرية ، كما أن سبب سيطرة العواطف وتغلبها على عقلها هو ذوبانه فيها بامتصاصها أغلب أفكاره •

ولهذا نجد العقل أقوى ما يكون بعد تسلطه على عواطفه ، والعواطف أقوى ما تكون بعد تسلطها عليه • والا من أين يأتي للعقل ذلك النشاط غير المعهود فيه بعد اختفاء عواطفه نسبيا وموقتا ، ان لم يؤخذ من نشاط العواطف التي يزداد ضعفها كلما زاد العقل قوة وانتباها ؟ وكذلك العقل ،

ما سبب تماديه في الضعف ، كلما تمادت عواطفه في القوة والنشاط ان لم يذب فيهـا ؟

والذي يزيدنا قناعة في هذا ، علمنا بأن الافكار مادة مشتركة بـين العقل والعواطف ، تزيدهما تطورا كلما زادت عددا ، وانهما وأفكارهما كل غير متجزىء في الحقيقة ، ولا انفصال لبعضها عن بعض •

وحيث ان كلا من الافكار تضاف الى كل ملكة من الملكات العقلية فتزيد في نموها ، لعدم تطور العقل بدون هذه الافكار ، وان الفـكرة لا تضاف الى ملكة من الملكات دون اخواتها ، فلابد وان لكل فكرة من هـذه الافكار عقلا بسيطا يماثلها في البساطة • ولو لم تكن الفكرة عاقلة لما كان العقل عاقلا بمجموعها ، مع أنه ليس بشيء غير هذا المجموع من الافكار ، ولامكننا تصور وجود العقل وهو خال من أية فكرة من الافكار • وهـذا الاحتفاظ بالوحدة المشاهدة في كل من الافكار مع انتسابها لكل ملكة من الملكات هو الذي يجعلها عاقلة ، وذلك لامتلاكها جزءا بسيطا من كل من الملكات العقلية • الا أن الضعف المتناهي لكل فكرة من الافكار يجعلها غير قادرة على الاستقلال بعقلها ، ولهذا فعقلها متداول بين العقل والعواطف المتقابلين والمتغالبين عليها وعـلى أمثالهـا ، لتتـم لكل منهما السيطرة عـلى صاحبه • واعتبر ديكارت حتى العقل الالهي أفكارا ولا غير ويسمي كل الخلجات العقلية أفكارا • واذن فالعقل حتى العقل الالهي هو عبارة عن سلسلة من الافكار لا أكثر ولا أقل •

ويرى (لوك) أن العقل صفحة بيضاء لم تتصف بالتعقل قبـل انطباع الافكار عليها • أما (برتراند رسل) فانه يقول شبيها بهذه الاقوال « العقل هو المجموع العام لجميع المظاهر التي تعرض في مكان فيه دماغ مجهز بأعصاب وأعضاء حس ، تكون جزءا من الوسط المتداخل بينهما في

وقت معين »[1] .

وحيث أن كل عاطفة من العواطف من خلق الملكات العقلية مجتمعة ، ومن مادتها العقلية التي هي الافكار ، فلابد وان تكون أيضا كل عاطفة عاقلة بذاتها ، لأحتوائها على نفس هذه الافكار التي تعقل بها العقل .

ولو لم تكن كل من العواطف عاقلة لما وجدناها تقابل العقل وتعارضه وتغلبه في كثير من الاحيان حتى تذيبه فيها لتكون سيدته وسيدة الموقف مع عدم رغبة العقل ذاته باندحاره والتغلب عليه .

ولو لم تكن العاطفة عاقلة بذاتها لما شعرنا بارادتها السلبية أو الايجابية ، هذه الارادة التي تفرض نفسها على العقل فرضا ، والتي قلنا ان لا وجود لها بدون أخواتها الملكات العقلية . وعند تغلبها على العقل تستولي على أغلب قوى ملكة ادراكه أي حواسه ، وأغلب بقية ملكاته لتتزعمه وتوجهه حسب أهوائها .

وكما ان العقل هو مجموع أفكاره العقلية ، فكذلك العواطف هي مجموع هذه الافكار نفسها ، والافكار تنظم دائما بامكانياتها العقلية الى الاقوى من العواطف أو العقل ، فتزيده قوة وحيوية .

والفرق الجوهري بين العقل والعواطف ، هو نشاط الاستنتاج في العقل ، ونشاط الارادة في العواطف نشاطا غير اعتيادي بالنسبة الى ملكات كل منهما .

فعاطفة الغضب عند انفعالها لا تخلو من معرفة الضربة القاضية عن غيرها ، الا انها أقل قوة من ارادة القضاء على الغريم .

والعقل عند انصرافه الكلي الى حل المسألة الرياضية لا يخلو من

---

(١) جود : ترجمة كريم متي : المدخل الى الفلسفة الحديثة ص ٤٤

الارادة المحركة للاستنتاج الا انها أقل قوة من الاستنتاج أثناء حل تلك المسألة الرياضية •

وقلة الاستنتاج في العواطف هي التي تجعل العواطف ارادة عمياء لا شعورية ، أي غير واعية ، لانه لا وعي بلا استنتاج ، ونشاط الاستنتاج في العقل هو الذي يجعل العقل شعوريا ، وما عدا هذا الفرق ، فالعقل وعواطفه متشابهان ، الا نه فرق مهم هو سبب تباينهما وتقابلهما •

ويؤكد هذا التقابل ازدواج الشخصية الذي نلاحظه عند بعض الناس • ومزدوج الشخصية هو الذي تكافأ عنده قوة العقل وقوة العواطف ، بحيث يجعله هذا الازدواج في تردد وتنقل سريع بين حقائق العقل واوهام العواطف ، فيرى نفسه طاردا ومطرودا بوقت واحد •

واثناء هذا التكافؤ يضعف العقل كما تضعف العواطف لتتم لهما المساواة ، وهذا الازدواج يوقف صاحبه موقفا وسطا بين العقل والجنون • وقد كتب احد المرضى (ان هذا الشعور بالازدواج لا يكون الا في الاحساس ، وان الشخصيتين ليستا الا شخصية واحدة من الناحية المادية) ولا شك انه يعنى بهذا انه يشعر بالثنائية ، ولكن شعوره مصحوب بالشعور بأن ليس ثمة الا شخص واحد بعينه ،[1] •

وقبل بضع سنوات سألت استاذنا الكبير عباس محمود العقاد هذا السؤال « لي حلم نادر ، هو انني تحدثت مع صديق في امور اجتماعية ، واذا به يستشهد بمقطوعة من رصين الشعر ، حفظت بعضها • مع العلم انني بطيء النظم ولا اكثر من تعاطيه ، وكنت متوجها بكليتي الى الاستماع مع الاعجاب الشديد • ويقال ان ليس للانسان الا عقله الباطن عند النوم ، وكان عقلي الباطن ـ كما علمت ـ متوجها للاصغاء وتتبع ما يلقى عليه

---

(١) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ١٢٠

ولا غير • وقيل ايضا ان الانسان لا يفكر بشيئين في آن واحد ••• تصور انك تستمع لخطيب وانت متتبع لاقواله بكل اعجاب • هل يجوز الادعاء بأن ما تسمعه من بنات افكارك ؟ فمن الناظم ؟ هل هو انا ؟ وكيف ؟ » وقد اجابني على هذا السؤال في العدد ٧٥٧ من مجلة الرسالة الغراء المحتجبة ، هذا نصه « اما نظم القصيدة في المنام او تخيل الاصغاء اليها من صديق فهو ظاهرة مختلفة تكفي التجارب النفسية لتفسيرها ، ولا استحالة فيها على الاطلاق • لان نظم الشعر في النوم يحدث لغير قليل من الشعراء ، وقد روى عن كولردج الشاعر الانكليزى انه نظم قصيدة مطولة من اجود شعره وهو نائم ، ولست استبعد ذلك • لانني تتفق لي ابيات من الشعر انظمها في المنام وانا مشغول الذهن بالنظم او غير مشغول ، وان لم يتفق لي في هذه الحالة نظم المطولات •

أما استحالة النظم والاصغاء في وقت واحد فليس بواقع • لان الاصغاء تخيل لا حقيقة له في الخارج ، وكل ما فيه انه هو الصورة الرمزيه التي اتخذها الوعى الباطن لظهور تلك الابيات فيه •

ومن طبيعة الأحلام انها رمزية تتخيل المعاني والمؤثرات في صور المحسوسات فتبدو للمكروب في حلمه ان عدوا يطارده ويشدد عليه الخناق ، وان وحشا مفترسا يبطش به في مكان لا مهرب منه ، وهكذا يتخيل الوعى الباطن انه يصغى الى متكلم وهو الذي ينظم ما يصغى اليه في الخيال •• الخ » •

انه جواب اصطلح عليه علماء النفس الا انه لم يجبنا ولم يجيبونا عن سر هذا الانشطار العقلي الظاهر لنا ، بحيث اصبح عقلا مدركا وموضوعا للادراك بوقت واحد ، وصار شخصا مطرودا وحيوانا طاردا بلحظة واحدة • هل العقل راغب في ان يكون مطرودا في ذلك الوضع المحزن

المزري ؟ لا اعتقد ، لانه لا مصلحة له في هذه المطاردة ، ولكنها فرضت عليه فرضا ، والتي فرضتها هي عاطفة الخوف التي تمثلت له بذلك الحيوان المفترس ، وهي العاطفة المقابلة للعقل المطرود الضعيف تجاهها خاصة عند النوم ، حيث يرتخي العقل وتنشط العواطف •

نعم لا يفكر العقل بشيئين في آن واحد وفي موضوعين مختلفين متعارضين متناقضين ، الا اذا آمنا بانشطاره الى عقل وعواطف ، وكل منهما له اتجاهه الخاص واسلوبه المعين ، هذا اسلوبه التفكير المحض ، وتلك اسلوبها الرموز •

اما المعبر عن معاني تلك القصيدة المنطوية على الكثير من الحكمة والمنطق الاستنتاجي فهو العقل ، واما الصاغي لها فهما عاطفتا الاعجاب والشعور بالجمال •

ولا مانع من معاونة العقل من قبل بعض العواطف الايجابية التي هي على وفاق دائم مع العقل ، كعاطفة الرحمة والحب • كما نلاحظ ذلك في اليقظة عند مشاركة العقل لعواطفه في الكثير من الاعمال الفنية وخاصة نظم الشعر •

لا مانع من مقابلة عدة عواطف للعقل بوقت واحد ، ولاسيما ان كانت من العواطف الايجابية التي لا تشاكس العقل وتطارده كالعواطف السلبية •

والانسان في الحلم لم يفقد العقل الواعي اي الشعور كله ، كما انه في اليقظة لم يفقد العواطف جميعها اي اللاشعور ، ولكن تتغلب عواطفه على عقله في الحلم بعض الشيء ، وفي اليقظة يتغلب العقل على عواطفه من دون ان يزيلها زوالا تاما •

ولو لم تكن العواطف ذات قوى عقلية لما استطاع بعضها ان يقابل

العقل ويقهره احيانا ، ويوافقه بعضها كالعواطف الايجابية ، فيكون معها في تمام الانسجام ٠

مع العلم ان العواطف لا تنفعل جميعها بوقت واحد ، ولو انفعلت هذا الانفعال لضعفت جميعها غاية الضعف ، لتوزع قواها العقلية على كل منها ، ولحصل عندها التناقض ، لانها حينئذ تنقسم الى قسمين سلبي وايجابي، فلا يسعها ان تكره وتحب ، وتتألم وتلتذ بوقت واحد ٠ وحتى لو اقتصر انفعالها على العواطف السلبية وحدها او الايجابية وحدها لضعفت هذا الضعف لكثرتها ، بحيث لا يبقى لكل منها نشاط واضح ٠

ولكن يجوز ان تشارك عاطفة الغضب عاطفة الحب ، او ان تصاحب عاطفة الالم عاطفة الحزن ٠ ولا يجوز ان تثور كلها او نصفها الايجابي او السلبي دفعة واحدة مع محافظة هذا النصف على نشاط كل من عواطفه٠

فالعقل اذن لا ينعدم لاى سبب من الاسباب ، ولكن العواطف تستولى على افكاره لتحصل على القوة العقلية التي تمكنها من قضاء مآربها ٠ وبعد حصولها على هذه المآرب وفتورها ينتفض العقل ويخرج من مكمنه بعد ارجاع قوته المسلوبة وتعديه على قوى عواطفه المتعبة ٠

وعند تسلط العقل نجد بقايا فلول العواطف تبدو وتختفي وهي لا حول لها ولا قوة ، الا اذا وجدت الفجوة التي تسعها للخروج من مكمنها واسترجاع سيطرتها وسلطانها ٠

ولو لم تكن كل من العواطف عاقلة بذاتها ، لما تمكنت من هذا النشاط العقلي الذي لم يتميز بشيء مهم عن نشاط العقل الجوهري ، ولخضعت عندئذ للعقل ، ولما اتصفت بالارادة التي هي عنوان عقليتها ٠

ومن الممكن ان تختفي العواطف وتزول الى غير رجعة بعد نضوج

العقل نضوجا تاما ، وذلك بعد تسلطه الكلي عليها ، بحيث لا تبقى لهـــا قدرة على الظهور • وبما ان العواطف الايجابية الطيبة كالحب والشـــعور بالجمال واللذة والسرور والرحمة وما شابهها من العواطف المفيدة فائـــدة خالصة بحيث لا تعارض مع مصالح العقل بل تساعده على تحقيق اهدافـــه المسعدة ، فالعقل لا يذيبها ويعارضها لحاجته اليها ، بل يطلق لها العنـــان على قدر الحاجة •

لهذا ارى ان مستقبل العقول الانسانية هو هذا النوع من التطـور ؛ تنمية العواطف الايجابية وسلب قوى العواطف السلبية واخفائها نهائيا • وحينئذ يستقيم العقل ويهدأ بتخلصه من مشاكسات ومخالفات تلك العواطف السلبية المقلقة والمزعجة • ولا تبقى الا تلك العواطف الايجابية الصالحة ، التى تأنس به ويأنس بها وتعاونه كما يعاونهـا • وبهذا تزول جميـــع الامراض النفسية التي هي نتيجة هذا التكالب بين العقل وعواطفه السلبية ، كالحقد والغضب والكراهية والانتقام والخوف والحزن وما شابهها ، وتزول معها مضاعفاتها كالوساوس والمزعجات والسخافات والاوهام • وهذه هي الفضيلة ، اي الاخلاق السامية التي يجب ان ندعـو اليها ، لانهـــا اساس سعادتنا ، التي ان لم نصل اليها الآن فلابد من ان نصلها في المستقبل القريب او البعيـــد •

الا انني لا اعتقد بامكان اختفاء عاطفة الالم السلبية ، ما دام العقـــل متقمصا جسمه المركب تركيبا خاصا لا غنى له عن حراسة الالم بتنبيهاتـــه المستمرة من المخاطر التي قد تقضي على الكائن الحي برمته •

ومن الممكن اضعاف عاطفة ما بصورة ارادية ، وذلك بتقوية عاطفـة معارضه لها عن طريق الايحاء الذاتي • كأن اوحي لنفسي بالسرور ، واذا بها تنمو بأضعاف عاطفة الحزن ، او اوحي بعاطفة الحب فتتضاءل عاطفـــة

الكراهية ، وهكذا من الممكن نسبيا تعـــديل عواطفنا وترويضها ، بـل والتصرف بها ٠

كما حدث لاحد المنومين المغناطيسيين ان يوهم وسيطه بأن ما وضعـه على جسده قطعة من الثلج ، بينما هو واضع حديدة حامية ٠ وفعلا لم يشعر الوسيط بحرارة الحديدة ، بل اخذ يرتجف من البرد ٠

ونقل عن زاهد متعبد ؛ ان احدى رجليه مرضت ، فأشار عليـــه طبيبه ببترها ، والا سرى الداء الى سائر الجسم ، ومن ثم لا ينفع العلاج ٠ وعند موافقة الزاهد ، طلب الطبيب تكتيف مريضه برجال اشداء لتتم لــه عملية البتر مع غمسها بالزيت الحار ٠ الا ان الزاهد عاهده على الاستسلام التام وعدم المقاومة الى نهاية العملية ، وبالفعل برّ بوعده وسقط بعـــد العملية مغشياً عليه ٠

تم للزاهد ذلك بانصرافه الكلي الى التفكير الجدي بعظمة الله وجلاله وعجائب مخلوقاته ، حتى استطاع ان يذكي عقله اذكاء تاما بحيث لم تجد عاطفة الالم منفذاً اليه لتستولى عليه ، فرجعت خاسئة كليلة معترفة بسلطان العقل وجبروته ٠

اما الحيوانات ، فسبب تأخرها العقلي هو تغلب عواطفها وغرائـــز عواطفها على عقلها دائما ٠ ولهذا نراها تعيش على وتيرة واحدة لا شعورية ٠

مع العلم ان العقل له القابلية التامة على استحداث افكار استنتاجيـــة غير الافكار المكتسبة ٠ ففكرتي عن الاربعة انها حاصل جمع اثنين واثنين ، وفكرتي عن ان هذا الشيء يسار او يمين ذلك الشيء ، وما شابه هــذه الافكار ليست من الافكار المكتسبة ولكنها اصطلاحات من وضع العقـــل ونتيجة عمله ومقارنته بين افكاره ذات الاساس الواقعي والحقائق الواقعية ٠

وذلك كالعواطف التي هي ليست من العقل ولا مما يقابل العقل ولكنها نتيجة تفاعل العقل بما يقابله من الواقع وهذه الافكار الاستنتاجية الاصطلاحية لم تكن معروفة عند الحيوانات المسيرة بعواطفها • كما انها لا تزيد في افكار العقل الوافدة عليه مما يقابله ، ولكنها تزيد في انتباهه بحيث تجعله اكثر سيطرة على عواطفه وغرائزه ، واكثر قابلية على ابتكار الافكار الاستنتاجية •

وهذه الميزة لم توجد لدى الحيوانات • وعدم وجودها سبب تأخرها العقلي ، وسبب سير حياتها على وتيرة واحدة لا تحيد عنها ، بحيث تجعلها اقل استيعابا للافكار الجديدة ذات الاساس الواقعي من الانسان •

ولكن لا استحالة في تطور عقول الحيوانات وتغلبها على عواطفها وآليتها اذا ما تبدلت ظروفها وتغير منهج حياتها •

واذا كان العقل هو الملكات العقلية ، والنفس المقابلة لعقلها هي العواطف ذاتها ، فلا مانع لدينا من تسمية العواطف جميعها بالنفس ، لعلمنا بعدم وجود النفس المقابلة للعقل بدون العواطف اللاشعورية •

اما الروح او الحياة ، فما هي الا مجموع العقل والنفس على السواء ولم تكن شيئا آخر • لان الروح ما هي الا جميع الصفات الحيوية التي تميز الكائنات الحية عن غير الحية • بدليل لوا زلنا من هذه الكائنات تلك الصفات الحيوية لم نجد بعدئذ اي معنى للروح • والعقل في مبدئه باول الاحياء الدنيا ، وقبل ان يتطور ويحصل على العواطف والغرائز ، كان هو وروحه وحياته كلها اسماء متعددة لمسمى واحد •

اما الذات والأنية ، فهما الجوهر العقلي الخالص ، اي الملكات العقلية وحدها ، ولم تكونا شيئا غيرها •

لاننا لو تصورنا زوال العقل فلا يسعنا بعد ذلك ان تتصور بقاء الذات ، لعلمنا بان العواطف وغرائزها مجرد ظواهر ثانوية للعقل متعلقة به ولا وجود لها بدونه •

لهذا فالحياة او الروح اشمل من الذات ، لانها الجوهر العقلي مع عواطفه • بينما الذات ما هي الا العقل وحده دون عواطفه وغرائز عواطفه المتوقف وجودها عليه كتوقف وجود العقل على كل ملكة من ملكاته الخمس •

الا ان تقسيمنا العقل بهذه الصورة ليس معناه ان العقل مجموعة اجزاء متميزة ، لا ، ولكننا نقول ان العقل وحدة مصمتة غير مجزأة ، بل انه جوهر عقلى ، وعواطفه صفات له لا وجود لها بدونه •

ولا استحالة في ادراك العقل لذاته ، لان ادراكه لذاته ولغيرها لم يكن شيئا سوى هذه الذات • ولماذا يدرك كل شيء ولا يدرك ذاته اي وجوده ، وهو يعلم انه لو لم يكن موجودا لما تساءل عن وجوده وفكر فيه ؛ كما اشار الى هذا ديكارت •

وما هي ذاته ان لم تكن ملكاته العقلية التي يستعملها في كل حركة من حركاته ، والتي تقابل عواطفها وتغالبها • فتنتصر حينا ، وينتصر عليها احيانا ؟ •

فالجوهر العقلي ، كما قال (لطزة) ؛ ليس ذاتا حقيقية وراء ما تنطوى عليه حياتنا الباطنية من التجارب ، ولكنه هو هذه الحياة الباطنية •



الفصل الرابع

دفاع عن الميتافيزيقا

يسأل بعض الاطفال آباءهم :

— من خلقنا ؟

— الله

— ومن خلق الله ؟

عندئذ لابد وان يبحث الاب عن جواب ، وان يقول له مثلا ؛ الله هو الخالق الوحيد الذي لم يخلقه احد : ليستريح طفله عند هذا الجواب، وليحافظ الاب على كرامته من ان يصمه طفله بالجهل حين قوله لا ادرى!

اذن فالميتافيزيقا ضرورة يدعو لها العقل البشري الذي لا ينفك عن القاء مثل هذه الاسئلة والبحث عن اجوبتها . فمن المستحسن ان يقول من لا يدرى لا ادرى . ولكن ليس من المستهجن على من لا يعلم ان يتعلم ليعلم ، وان يفكر ليزداد علما . اما قول من يقول ؛ ان هذه المواضيع ، اى الميتافيزيقا بحث فارغ لا يوصل الى نتيجة ابدا . فانه فرض بغير دليل . لان الدليل الكامل هو الذى يستخلص من العلم بكل اطراف الموضوع بينما الوضعيون ناكروا الميتافيزيقا يعترفون بجهلهم وانكارهم لنصف اطراف الموضوع ، اى مالا يخضع لسيطرة حواسهم . كأن مالا يخضع لحواسهم لا وجود له بدا . ومن ثم فلا حاجة لمحاولة معرفته .

لو وقفت امام دار مغلق الابواب ، فهل من المعقول ان ادعى ان هذا الدار لا يحتوى على اي شيء سوى جداره وابوابه الظاهرة للحواس ؟ وان أأكد ان من السخف محاولة معرفة غيرها ، ومن المستحيل الوصول الى معرفة ما عداها ، لا في هذا الوقت فحسب ، بل وفي كل زمان ومكان ؟

ان قولى هذا نفسه دليل ميتافيزيقي اكثر مما هو دليل حسى لانني افترض ان جميع الامكنة التي شاهدتها والتي لم اشاهدها ، وان كل الازمنة الماضية والحاضرة والمستقبلة كلها كحاظري ومكاني هذا • مع انني لم اشاهد غير ما تيسر لي من المكان والزمان الحاضرين المحدودين •

ان الدار التي اقف امامها لا ارى ما في داخلها بكل تأكيد ، ولكن ألا استطيع ان استنتج من رطوبة جدرانها وابوابها المحكمة الغلق ان في داخلها ماء ؟ او ان استخلص من حرارة جدرانها وابوابها ان في داخلها نارا ؟

ان البحث عما في داخل الدار ان لم يزدني علما لم يزدني جهلا ، وان لم اتوصل انا الى نتيجة او بعضها ، فقد يتوصل غيري في زماني هذا او في الازمنة المقبلة • اما قول من يقول ان الباحث في هذا الموضوع لم ولن يتوصل الى نتيجة في هذا الزمان وفي الازمنة المقبلة ، فانه قول لا يستند على دليل ، ويناقض نفسه بنفسه • لانه تعدى بحكمه هذا حدود حواسه ، حيث ان حواسه لم تخبره بنوع حواس الاجيال المقبلة وعقولها ومبلغ تطورها الا عن طريق الاستنتاج • وهذا الاستنتاج عقلي صرف ، وان كان يعتمد على بعض الملاحظات الحسية •

« واني لاقولها مرة اخرى ، ان الفلسفة لا تستطيع بحال من الاحوال ان تحل لنا مشكلة العلاقة بين المثالي والواقعي • فهذه المشكلة هي المشكلة

(١) جون ديوي : تجديد في الفلسفة • ص ٢٢٨

يقول ان الفلسفة لا تستطيع بحال من الاحوال ان تحل هذه المشكلة. ويؤكد قوله هذا ، كأنه على علم تام بكل ما كان وما يكون من العقول وقابلياتها ، والعلوم وامكانياتها . مع علمه ان العقول في تطور مستمر ، وان العلوم في توسع دائم ، وان القابليات متفاوتة ، واسرار الكون غير المكتشفة اكثر باضعاف مضاعفة من الاسرار المكتشفة ، وان اغلفة هذه الاسرار آخذة بالانقشاع شيئا فشيئا .

انها دعوة صريحة الى الجهل ، وسوء ظن مبالغ فيه في قدراتنا العقلية والثقافية . وما كل ذلك منه الا لتوجيه الناس الى النافع ماديا من العلم ، وترك ما عداه ، بحجة استحالة الوصول الى نتيجة مرضية فيما عدى العلوم الحسية .

لاشك وان النافع ماديا من العلوم والفنون هدف لابد منه ، وغاية لا غنى عنها . ولكن ليس معنى هذا ان المنافع المادية هي كل غايات واهداف الانسانية الحاضرة والمستقبلة .

ان ذلك الطفل ليشعر بالانقباض ان لم يجد الجواب الشافي على سؤاله الميتافيزيقي . فكيف بمعشر الفلاسفة والمثقفين ، الا يشعرون باضعاف تلك الخيبة والحيرة عندما يحال بينهم وبين البحث والتحقيق عن جواب لتلك الاسئلة الميتافيزيقية . الا يشعرون بالجهل المقيت امام هذه المواضيع عندما يسألون انفسهم او يسألهم غيرهم عنها ولا يجدون جوابا ولو بعض الجواب ؟ .

ويقول « جون ديوى » « الا ترون ان استبعاد هاتين المعضلتين التقليديتين (الميتافيزيقا والاستمولوجيا) ييسر للفلسفة ان تتفرغ لامر اهم منهما وانمر ؟ ألا يشجع ذلك الفلسفة على ان تواجه العيوب والمتاعب

الاخلاقية الكبرى التي تعاني منها الانسانية الشيء الكثير » [1] مع العلم ان المواضيع التي تهم الانسانية كثيرة ، ولكل منها رجالها المتخصصون .

ولا يفرض اي علم من العلوم ترك ما عداه على اصحابه وغير اصحابه بل ان كثرة العلوم وتشعبها ، وكثرة المتخصصين بكل منها ينفع الحضارة البشرية . وذلك لان كل علم من العلوم بحاجة ماسة الى معونة غيره ليصحح احدهما اخطاء الآخر ، وليحل احدهما مشاكل الاخر التي لم تكن من اختصاصه .

ومن الجهل دعوة « جون ديوى » الى ترك الميتافيزيقا والابستمولوجيا (فلسفة المعرفة) للتفرغ الى بقية العلوم ، لانهما ليستا مفروضتين على كل عالم من العلماء .

وما هو المانع لو تركنا بعض الفلاسفة ـ وهم نزر قليل ـ ليتفرغوا لمختلف مواضيع الفلسفة ، ومنها الميتافيزيقا والابستمولوجيا ، عسى ان يتوصلوا لشيء مهم يخدمون به الفلسفة ، وبقية العلوم . لعلمنا ان العلوم والفلسفة متعاونة ، يأخذ بعضها من بعض . لماذا لا نترك هؤلاء القلة يتحفونا بما عندهم . فأن اخفقوا الآن ، فقد لا يخفقون بعد جيل او اجيال . اما اذا منعناهم من التفكير بهذين الموضوعين الفلسفين ، بحجة انهما لا يفيدان ، فهذا افتئات وتحيز ودكتاتورية غير متوقعة من رجل علم محترم ، وفيلسوف محترف .

للاخلاق مواضيعها ورجالها ، ولكل من العلوم والفنون مواضيعها ورجالها . وكذلك الفلسفة . فلماذا نترك العلماء يشتغلون بعلومهم التي تخصصوا بها ونمنع الفلاسفة من الاشتغال في الميتافيزيقا والابستمولوجيا ، وهما لباب الفلسفة . مع انها ذات نتائج خطيرة ومهمة . بل لا أغالي ان قلت ، ان النتائج الموفقة لهذين الموضوعين أهم واسمى من نتائج أى علم

---

(١) جون ديوي : تجديد في الفلسفة . ص ٢١٨

من العلوم ، وأى فن من الفنون على الاطلاق • لانها أساس كل ما عداها من العلوم والفنون •

مع العلم ان من الفلاسفة من وضعوا حلولا هامة ومعقولة للكثير من المشاكل الفلسفية ، ومنها مشكلتا الميتافيزيقا والابستمولوجيا • فلماذا لا نعتمد خير هذه الحلول الى أن نحصل على أفضل منها ؟

فالعلوم الطبيعية في تجدد وتغير في كل قرن من الزمان ، فهل يجوز لنا القول انها علوم غير مجدية ، وسوف لا تصل الى نتيجة مرضية ؟ لا • ولكن الاصح هو أن نتبنى أفضل الحلول المتفق عليها الى أن نحصل على خير منها •

وهكذا يجب أن يكون حالنا مع حلول المشاكل الفلسفية التى لا ترضينا كل الرضا • اى أن نعترف بأفضلها الى أن نحصل على ما هو أفضل منها •

وان كنا لا نستطيع أن نعترف أو نقتنع بأحد هذه الحلول ، فعلينا أ نلا نسخف كل من اعترف بها بعد البحث والتحقيق ، فلكل رأيه ، والرأى محترم •

ولو كل الناس جميعهم انصرفوا الى هذه المواضيع الفلسفية دون سواها من المواضيع العلمية والفنية ، لأعترضنا عليهم بقولنا ؛ ليتخصص كل منكم بما هو أهل له ، واتركوا المواضيع الفلسفية لذوى الكفاءات من الراغبين • ومن حسن الحظ انهم قلة لا يعطلون سير العلوم النافعة • وقد يبدعون في يوم من الايام ما يجيبون به على ما يخالج قلوب خواص الناس وعوامهم ، ومنهم ذلك الطفل الساذج ، من أفكار عقلية وروحية لا يدرون لها حلا ، فيرتاحون اليها بازالة ما ران على عقولهم من ظلام الجهل •

فالحاجات الروحية والعقلية ، لا تقل في أهميتها عن الحاجات المادية

الجسدية • فلكل أهميتها ووقتها وقيمتها •

وان القول في ترك المواضيع الفلسفية كالمعارف العقلية والروحية خطأ كخطأ الداعي الى ترك المعارف العلمية والفنيــة سواء بسواء • لان الحياة البشرية لا كالحياة الحيوانية التي لا يهمها الا علفها ، بل تشـوق بالاضافة الى ذلك الى المعارف السامية والمعلومات التى تشعر صاحبهــا بالكرامة والرفعة • بل وأكثر من ذلك ان الكثير من ذوى العقول المهذبة والنفوس المرهفة لا ترتاح على الجهل الذى تشعر به تجاه أسرار الكون ، ولا يقر لها قرار الا بحل تقتنع به ولو بعض القناعة •

وان « كانت » وان كان قد هاجم ما وراء الطبيعة بعض الشيء الا انه اعترف « بأنها تشبع حاجة ملحة من حاجات العقل البشرى ، ولم يعتقد لحظة واحدة ان « نقده » قد برهن على أن جميع نظريات ما بعد الطبيعــة أى الميتافيزيقا نظريات مستحيلة » •

وان لم تكن مستحيلة فمعنى ذلك ، ان الفلاسفة قد وصلوا أو يصلون في يوم ما الى كشف الستار عنها •

يقول زكي نجيب في كتابه خرافة الميتافيزيقا : على الفلاسـفة أن يقتصروا على التحليل وحده ، تحليل أقوال العلماء ولا غير ، ولا يجوز لهم تجاوز هذا الحد : فأقول ، ولماذا لا يكون العلماء هم الذين يقومون بهـذا التحليل ، لأنهم أكثر دقة من غيرهم ممن لم يتخصصوا بعلومهم ؟ •

لماذا لا نقول ذلك ونحيل الفلاسفة على التقاعد بعد انتزاع آخـر وظيفة من أيديهم ؟

ويقول « انك حين تبحث في الالهيات فأنت من ر جال الدين ولست فيلسوفا ، وحين تبحث في الرياضيات فأنت رياضى لا فيلسوف ، وحـين تبحث في الطبيعيات فأنت من علماء الطبيعة لا فيلسوف » •

ولكن ألا يعلم ان رجل الدين يبحث في الفقه الديني ، والتأريخ ، وسير الصالحين ، والكتب السماوية ، والاحاديث النبوية ، بالاضافة الى بحثه في المنطق وعلم الكلام واللغة وأمثال ذلك مما يستوجبه التخصص ، بحيث يجعله غير قادر على استيعاب الفلسفات قديمها وحديثها ، وما تقتضيه هذه الفلسفات من الاطلاع على مختلف العلوم والفنون العصرية .

كما ان المتخصص في الفلسفة لا يستطيع أن يتخصص بالعلوم الدينية بعين الوقت ، ويستوعبها الاستيعاب الكافي . لأن كلا منها ذات فروع كثيرة بحيث ان من يخلط فيما بينهما لا بد وأن يقصر فيهما . وان استوعبهما وتفهمهما وانتج فيهما ، فعندئذ يكون دينيا وفيلسوفا ، وهذا نادر الوجود .

ولقد حدث مثل هذا في العصر الحديث ان « ارنست هيكل » بيولوجي وفيلسوف ، وهنالك من هو كيميائي وفيلسوف . لا مانع من أن يجمع انسان ما بين العلم والفلسفة ، كما لا يستحيل على انسان أن يوفق بين العلم والادب . ولكن الذى يجعله نادر الحدوث ، هو انه خلا فمبدأ التخصص الذى يؤدى الى الاتقان والتضلع .

ما حاجة رجل الدين مثلا في البحث عن مبلغ مطابقة ما نحسه للشيء المحسوس ، وهذه هي الايستمولوجيا ، أو البحث في القيم وهل هي ذات وجود واقعي أم ذهني ، والطبيعة هل هي مثالية أم واقعية وهذه من الميتافيزيقا . ان هذه المواضيع تلهي رجل الدين بحيث تحول دون اتقانه علومه الدينية ، كما تحول دون اتقان وابتكار المهندس في علومه الهندسية الا اذا جعلها من هواياته لا من حرفته .

فمن العلوم الالهية لرجل الدين علم الكلام ، الذى يقرر سلفا وجود الله ومن ثم يبحث في صفاته على ضوء العلوم الدينية والفلسفات

الالهية • اما اذا تخصص بالفلسفة بالاضافة الى العلوم الدينية ، فنادرا ما يتوفق في أحدهما • وقد يستوعبهما ولكن تشعب مواضيعهما يحول دون ابتكاره فيهما •

وهذا هو الذى يجعلنا نؤمن بضرورة تميز الفلسفة عن الدين وعن بقية العلوم ، مع اعترافنا بوجوب التعاون فيما بينهم ليتحف بعضهم البعض الآخر بما يهتدي اليه من جديد مفيد •

ولهذا قيل ان للدين والطبيعيات والفنون والتأريخ جانبها الفلسفي بالاضافة الى جانبها العلمي •

فالجانب العلمي للدين هو ما أتته به الكتب السماوية وأحاديث الرسل وسيرهم من اخلاق وعبادات • اما الجانب الفلسفي للدين فهو البحث في الذاتالالهية واثبا توجوده وتعريف الوحي واثبات امكانه الى غير ذلك من الثوا بوالعقاب والخلود بحثا فلسفيا مجردا عن الدين ومستعينا بأحدث ما توصلت اليه العلوم النفسية والطبيعية •

وهذا ان يتيسر للفيلسوف فانه لا يتيسر لعالم الدين ، وان تيسر لأحد علماء الدين فانه فيلسوف بالاضافة الى انه رجل دين •

وهكذا القول في علم الطبيعة وفلسفة الطبيعة ، حيث ان فلسفة الطبيعة تبدأ حيث ينتهي علمها • ان علم الطبيعة كالظاهر من الشجرة من جذوع وفروع وأوراق • وفلسفة الطبيعة كالمختفي من الشجرة من جذور •

قال كثير من العلماء بوجود الاثير مع عدم استطاعة الحواس أن تحسه • ومع ذلك لم يعترض أحد عليهم • لان ما يدرك بآثاره كالذى يدرك بذاته • واينشتين ادعى ان الكون كروي ، وكرة الكرات ، مع أن حواسه وحواسنا لم تدرك هذه الكرة الهائلة ، ومع ذلك لم يسخفه

الوضعيون بقولهم ؛ ان هذا مالا حق لك به ما دمت لا تحسه بحواسك •

ان اينشتين استنتج من مقدمات رياضية عقلية لا تعتمد على الحواس ؛ أن خطوط الاشعة التى تصلنا من النجوم منحنية لا مستقيمة • ولقد صدق حدسه بعد مدة طويلة عندما راقب العلماء كسوف الشمس والاشعة المنحنية التي تمر بها •

ولقد قرر الفلكى « بلوتو » ان هنالك كوكبا تاسعا وراء نبتون الكوكب الثامن لمشاهدته انجذاب نبتون الى الخلف • ومن هذا علم ان هذا الانجذاب لا بد له من جاذب • وبعد عشرات السنين شاهد بعض العلماء هذا الكوكب التاسع وأسموه بأسم مكتشفه الذى تنبأ بوجوده •

ومعنى هذا ان من حق العلماء والفلاسفة أن يتجاوزوا حدود حواسهم والاستعانة بعقولهم المستنتجة ، على شرط أن تكون هذه الاستنتاجات العقلية مبنية على الاسس العلمية •

وعلى هذا فأن من يشاهد دقة نظام الكون ويستنتج منه ومن غيره من الادلة العلمية والفلسفية ، قوله بوجود المنظم مثلا فعلينا أن لا نجابهه بقول الوضعيين « ان هذا كلام فارغ من المعنى » ولكن اذا أردنا أن نخدم العلم فعلينا أن نعارضه بدليل أقوى من دليله ان وجدنا مثل هذا الدليل •

ان للبحث ثلاثة أساليب ؛ الاسلوب الحسيّ ، وهو كالنملة التي تجمع غذاءها من خارجها ، والاسلوب الذاتي كالعنكبوت الذى يستخرج خيوطه من داخله • والافضل من هذين ـ على ما أعتقد ـ هو الاسلوب الذي يجمع معارفه عن طريق الذات والموضوع • كالنحلة التى تحيل رحيق الازهار الى عسل لذيذ بعد أن تجري عليه عملياتها الدقيقة في جوفها •

فالعلم الذى يعتمد على الواقع وحده علم ناقص ، والذى يعتمد على الذات وحدها علم فارغ • اما العلم الثمين النافع فهو العلم الواقعي الذي

يعتمد على الذات ، والعلم الذاتي الذى يعتمد على الواقع .

ان إعداء الفلسفة ما لديهم من حجة لطعن الفلسفة سوى العداء المستحكم الذي لا أدري له سببا . والا فما معنى قولهم : ان البحث في حقيقة العالم الخارجي وهم وعبث ، وان التساؤل عن حقيقة العقل كلام فارغ . اذا كان هذا الباحث وهذا المتسائل يعتمدان في بحثهما على العلوم الواقعية والاستنتاجات العقلية .

أليس من حق الفيلسوف أن يتساءل عن حقيقة العالم الذى لا يعرف عنه سوى ظواهره ؟ مع علمه ان كل هذه الظواهر أو أغلبها ذاتيـة ولم تكن ذات وجود موضوعي ؟ .

وأليس من حق الفيلسوف الآخر الذى لم يكون له رأيا عن مصدر هذه الظواهر أن يتساءل عن مصدرها ، ويبحث عن هذا المصدر ويطيـل البحث والتساؤل والتحقيق عن مصدر الوجود والانسانية ومآلهما مما يهم كل انسان طموح على وجه الارض ، ليزيل الغموض الذى يكتنف هـذا الوجود ويبعد وصمة الجهل عن الانسانية ؟.

ا ن من يرى أن لا حاجة بهذه الفلسفة فليتركها الى ما يرغب مـن علم . ولكن على أن لا يعيب غيره الذى يبحث في غير علمه . اما قوله ان الفلسفة لا توصل الى نتيجة ، فهذا قول سابق لاوانه . لانه لا يحق له أن يتحدث عن مستقبل الفلسفة الى أبد الآبدين ، والا فانه دخل أغمض مواضيع الفلسفة من حيث لا يدري .

واما ان ادعى ان الفلسفة لم تصل الى نتيجة في ماضيها وحاضرهاووقف عند هذا الحد ولم يتعرض لمستقبلها . فنجيبه بقولنا : على فرض ان الفلسفة لم تتوصل لشيء حتى الآن ، أفليس من حقنا ادامة البحث ما دام لنـا الامل في الوصول الى نتيجة ؟

وان قول من يقول ان الفلسفة لم تتوصل الى نتيجة حتى الآن فمغالطة كبرى ، حيث أن أغلب العلوم الحالية من بنات الفلسفة . لأن كل ما لم يتوصل اليه العلم يعتبر من الفلسفة ، وان عرفت حقيقته الفلسفية تركته الى رجال العلم ليطوروه ويفيدوا به ويستفيدوا منه .

وما بقي للفلسفة من مواضيع ، فلا استبعد ذلك اليوم الذى تتوفق لحلها وتتركها للعلماء لتتبنى هى اسرارا أخرى تسعى لحلها ، وما أكثر الاسرار في هذا العالم اللا نهائي !

الفصل الخامس

البديهيات العقليـة والكليـات

يرى العقليون ان للبديهيات العقلية وجودا فطـريا في العقل غـير مكتسب من التجربة ، وانها صادقة صدقا مطلقا ، لا ينالها الشك في يوم من الايام ، عكس الاحكام التجريبية المكتسبة التى لا يمكننا القطع بصحتهـا مهما كانت واضحة لحواسنا .

فالبديهيات الرياضية يقينيّة لأنها من طبيعة العقل ، بينما الاحكـام المعتمدة على الحس والتجربة احتمالية ، لأنها وافدة على العقل ولم تكن من طبيعته .

ويقولون السبعة حاصل جمع ثلاثة واربعة حكم لا يمكن احتمـال خطئه في زمن من الازمان أو عالم من العوالم . بينما ليس باستطاعتي أن أقطـع في قولي ان النـار تحـرق الخشب في كل زمـان ومكـان . وذلك لامكان حدوث العكس ، لأمر من الامور التى نجهلها الآن .

يسمى (كانت) هذه البديهيات (الاحكام القبلية التحليلية) بينمـا يسمي الاحكام التجريبية بـ (الاحكام البعـدية التحليلية) ، لآن نتـائج الاحكام القبلية غير متضمنة في مقدماتها . فلاالسبعة متضمنة في العـدد ثلاثة ، ولا في العدد اربعة ، وليس في كلا الرقمين ما يدل على أن جمعهما ينتج سبعة ، وعليه فهو خبر قبلي – أي قبل التجربة – عن مبدأ لا يتضمنه ولا يحتويه .

ويقول (كانت) ... وكذلك انت لا تتردد في الحكم على الخـط المستقيم بأنه أقصر الخطوط بين نقطتين ، مع ان هذا الحكم لا يوجد في المستقيم واذاً فهو حكم قبلي لم تأتنا به التجربة .

اما الاحكام البعدية فلا تخبرنا بجديد ، بل بطبيعة الأشياء حسب ما تأتينا بها التجربة • كأحراق النار للخشب ، وبزوغ الشمس من المشرق وغروبها في المغرب وما الى ذلك ، وهذه عرضة للشك كما أوضحنا •

غير أن (لوك) على العكس من هذا ، لم يميز بين هذين النوعين من الاحكام ، ويرى ان جميعها مصدرها الحواس ولا غير ، وعند دخول الاحساسات في حضيرة العقل تتركب بعضها مع بعض وينفرد بعضها لتنوع هذه الاحساسات واختلافها •

الا ان سبنسر يختلف عن هذين الفيلسوفين المتعارضين ، لتفسيره البديهيات تفسيرا بيولوجيا ، كقوله « اما صور الفكر مثل ادراك الزمان والمكان وفكرتي الكمية والسبب ، التي قال عنها (كانت) انها فطرية في الانسان ، فما هي الا طرائق غريزية للتفكير ، ولما كانت الغرائز عادات اكتسبها الجنس ، ولكنها رسخت في الفرد رسوخ الفطرة ، فأن هذه (الصور الفكرية) عادات عقلية اكتسبها الانسان ببطء على مدى الزمان ، ولكنها اصبحت الآن جزءاً من تراثنا العقلي » [1] •

الا اننا نرى ان لوك وسبنسر قد جانبا الكثير من الصواب ، لأن لوك لم يعرفنا بسبب هذا الاختلاف الجوهري الواضح بين البديهيات وغير البديهيات عندما ارجعهما الى الحواس وحده ، ولم يوضح لنا السبب الحقيقي ليقيننا المطلق في المسألة الحسابيه ٢ + ٢ تساوي اربعة دائما وابدا • وعندما أرى رجلين الى جانب رجلين امامي لا أستطيع أن أقول بدون ريب ومن غير أدنى شك ، انهم اربعة رجال ولا غير كحكمي المطلق في المسألة الاولى •

اما قول سبنسر بأنها كلها عادات اكتسبها الجنس على ممر الاجيال

(١) احمد امين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة • ص٤٨٩

فتفسير غير مقبول ، لأن الجنس منذ بدء الخليقة شاهد الشمس تبزغ من المشرق وتغيب في المغرب ، ومع ذلك لا يقطع بخروجها بكرة كقطعة في المسائل البديهية مثل يقينه في استحالة شروق الشمس وعدم شروقها بوقت واحد ، وقطعه فى أن لكل معلول علة •

واعتقد ان (كانت) واستاذه ديكارت واضع النظرية العقلية قد أصابا بقولهما بعقلية البديهيات • الا انهما خطئا بادعائهما ان المقصود بعقليتها هو انها أفكار موجودة في العقل وجودا فطريا قبل احتكاكه بعالم الحس لاكتساب الافكار الحسية الجديدة •

اما أنا فأقول بعقلية البديهيات ، الا انها من نوع آخر • حيث ان الاربعة التى أقول انها حاصل جمع اثنين واثنين ليست فكرة موجودة في العقل قبل أن يعرف الحس والمحسوسات – بصرف النظر عن نوعية هذه المحسوسات – بل استنتجها العقل بعد اتصاله بالمحسوسات استنتاجا تجريديا • والاستنتاج التجريدى البديهي لا يحتمل الخطأ مطلقا ، بعكس الاستنتاج التجريبي المعرّض للخطأ والصواب •

عندماأرى رجلين واقفين امام رجلين آخرين ، لا يسعني الجزم بأنهم اربعة رجال بكل تأكيد بحيث لا يحتمل الشك • وذلك لأنه من الجائز أن يكون هؤلاء الرجال رجلين اثنين فحسب ، والسكر او التسمم هو الذى اوهمني بأزدواج كل منهما فرأيتهما اربعة رجالا • وقد تكون هناك موانع مكانية أو حالات مرضية ، جسمية ، أو ايحائية تسبب هذه الشفعية ولا استبعد ان هؤلاء ليسوا برجال ولكنهم اصاب أو أشباح أو أوهام عقلية ليس لها وجود في عالم الحس • كل هذا جائز وتعترف به التجربة •

اما في الاستنتاج التجريدى فلا يمكن هذا الخطأ ابدا • لانه عند

تفكيري برجلين الى جانب رجلين وأريد جمعهما في عقلي ، لا أتردد في قولي انهم اربعة رجال لا أكثر ولاأقل بكل يقين • وذلك لانتفاء تلك العوامل الحسية المضللة كشفعيةالسكروالتسمم أو الموانعالمكانية والامراض الجسمية وامثالهما من مسببات الخطأ •

وعلى هذا نقول ، ان الاحكام العقلية المجردة عن مواضيعها الحسية لا يمكن فيها الخطأ ، اما اذا أردنا أن نحكم على المواضيعالحسية نفسها وكما هي عليه في الواقع نعندئذ لا يسعنا القطع في صحتها ، وان كانت في منتهى البساطة • وصحتها دائما تكون نسبية وقد تقارب هذه الصحة النسبية الصحة المطلقة ، الا انها لم تصل في يوم من الايام الى مستواها •

وعلى فرض امكان يقيني المطلق في عدم مرضى بالشفعية المرضية كالحول والتسمم ، أو الوهمية العقلية ، كما يوهم المنوم المغناطيسى وسيطه بشتى الافكار الموجودة وغير الموجودة ، واذا لم تكن هناك من الموانع المكانية كالزجاج المتخالف والهباء المتكاثف وامثال ذلك ، عندئذ لا أتردد في الجزم بكل تأكيد واطمئنان بأن ما رأيته امامي هم اربعة رجال حقيقين ليس الا • ويصبح ادراكي الحسي هذا لا يقل بشيء في ضرورة صدقه عن احكامي التجريدية ، كما لا يجوز لغيري من البعيدين عن تلك الاضاليل أن يشك في صحة ادراكه أو ادراكي هذا في يوم من الايام أو عالم من العوالم •

وبأستطاعة استنتاجي العقلي التجريدى أن يجزم باستحالة بزوغ الشمس وعدم بزوغها في آن واحد لتجرده عن اسباب الخطأ الحسي • ولكن الاستنتاج التجريبي الذى يعتمد على الحس لا يستطيع هذا الجزم ، لأنه من الممكن أن تخرج الشمس في الحقيقة مع احتجابها بالحجب أو الاوهام السالفة الذكر ، فتكون بازغة وغير بازغة بالنسبة لصاحب الحكم التجريبي •

وهكذا بديهية الخطين المتوازيين اللذين لا يلتقيان مطلقا بالنسبة الى استنتاجنا التجريدى ، لتخيلنا عالماذهنيا يجوز فيه الامتداد اللا نهائي ، اما اذا جربنا هذين الخطين في عالم الواقع لوجدناهما يلتقيان في بعض الاحيان. لأن خطي السكة الحديدية اذا اخترقت فيافي الكرة الارضية وعبرت انهارها وبحارها لابد من أن يلتقيا من حيث بدءا ، مع أن حواسنا لا ترينا هذا الانحناء التدريجي ، بل ترينا سطح الكرة الارضية وكأنه مستقيم الى نهايته .

وكذلك القول في بديهية المثلث الذى تساوي مجموعة زواياه زاويتين قائمتين ولا غير في عالم العقل ، بينما هو في الواقع قد يساوي زواياه أقل أو أكثر من هذا . لاننا لو رسمنا مثلثا على سطح الكرة الارضية بين القاهرة ونيويورك وموسكو ، لوجدنا زواياه تساوي أكثر من زاويتين قائمتين ، لانحناء سطح الارض الذى يجعل اضلاع هذا المثلث غير مستقيمة .

وهذه النسبية التي أتى بها انيشتين تنطبق علىعالم التجربة الذىلا يمكن فيه الصواب المطلق . بينما لا تنطبق على عالم العقل أىالاستنتاج التجريدى. لان التجربة عرضة لاوهام الحس واخطائه ، بينما العقل الذىيفكر بأفكاره المحفوظة في حافظته لا يتعرض لعوامل الخطأ لاعتماده على أفكاره العقلية لا المواضيع الخارجية .

ولو فرضنا امكان تجنب الحواس عن اسباب الخطأ لما قل يقينها بشىء عن يقين العقل كما قلنا آنفا .

وكذلك القول في السببية ما هى الا استنتاج تجريدى حصلنا عليه من تجربتنا لحوادث الواقع الناتجة بعضها من بعض .

ولاننا لم نر في حياتنا مسببا لم يسبقه سبب ما لهذا قلنا بمبدأ السببية

واعتبرناه قانونا لا يحيد عنه شيء من الاشياء • ولكن لو أمعنا النظر جيدا لعلمنا ان هذا الحكم ينطبق فقط على استنتاجنا التجريدى الحاصل لنا من ملاحظتنا الواقع ، ولا ينطبق على جميع حوادث الواقع نفسها بدون استثناء • لان قوانين الواقع نسبية غير مطلقة كما لاحظنا هذا في الخطين المتوازيين الممكن التقاؤهما في عالم الواقع دون امكان ذلك في عالم العقل ، وكما لاحظنا هذا في بقية البديهيات السالفة الذكر •

ولهذا يجوز احتمال مناقضة السببية بالنسبة الى الواقع واحتمال وجود سبب مبدئي لا مسبب له ، وحدوث أشياء بغير أسبابها التقليدية التى نعرفها • فالسببية اذاً ليست بديهية فطرية وجدت بوجود العقل ، ولكن العقل اكتشفها في القوانين الطبيعية • ولعدم علمه بما يناقضها رسخت به حتى اعتبرها جزءً لايتجزأ عنه ، ومن الحقائق المطلقة •

الا ان البديهيات الاخلاقية ليست من نوع تلك البديهيات السالفة الذكر ، ولكنها من وضع التجارب التى مرت على الجنس البشرى في أدوار تطوره المختلفة كما قال سبنسر • الا انه خطأ عندما ارجع جميع البديهيات السالفة ومنها الاخلاقية الى التجارب التى أصبحت عادات متأصلة في الجنس •

لان ٢ × ٢ = ٤ غير بديهية « عامل غيرك بما تحب أن يعاملك به » فتلك يفرضها الاستنتاج التجريدى ، بينما هذه تفرضها المصلحة العامة •

ولو أن السمك الذى يعيش بعضه على بعض فهم الاعداد ، لما شك في صحة البديهيات الرياضية التجريدية مثلنا ، ولكنه لبقى مؤمنا بخطأ تلك البديهية الاخلاقية التى هى خلاف مصلحته وخلاف مصلحة جميع أفراد جنسه ، ولو كانت من مصلحته كما هى من مصلحتنا ، لاعتنقها خلفا عن سلف وتأصلت في قرارة نفسه كما تأصلت في قرارة أنفسنا •

ومن هنا نرى ان البديهيات ليست نوعا واحدا بل نوعين وكل نوع له طبيعته الخاصة .فالبديهيات الرياضية التجريدية والسببية غير البديهيات الاخلاقية البيولوجية التى اوجدتها طبيعة حياة الاحياء على ممر الاجيال .

ورأينا في العقل ذى الملكات العقلية الخمس الذى هو في تطور دائم من أفكاره التى لا ينقطع سيلها ، ينفي القول بفطرية البديهيات كما يفهمها العقليون . لان العقل حسب هذا الرأى ما فيه سوى افكاره المكتسبة ولا غير ، ومن هذه الافكار تنشأ البديهيات العقلية والقواعد العلمية .

ولو أزلنا من العقل جميع محفوظات حافظته المكتسبة قديمها وحديثها لما امكننا أن نعلم ابدا ان الاربعة حاصل جمع اثنين واثنين لجهلنا بالاعداد وما تشير اليها الاعداد ، ولما فهمنا معنى للبديهيات الاخلاقية والمنطقية . لان البديهيات الاخلاقية علاقات خارجية وضعت عقولنا لها قيما خاصة بواسطة ملكة الاستنتاج .

ولو كانت هذه البديهات على مختلف انواعها فطرية لم تكتسب عن طريق الحواس لما تصورنا جهلنا بها بمجرد زوال الافكار المكتسبة وحدها .

فالاربعة لا معنى لها في عقولنا ان لم تقصد بها جمع مفردات موضوعية معينة ، ولو لم تكن هذه المفردات لما كانت لنا افكار عنها قابلة للتحديد والتصور العقلي .

ولقد علمنا في الفصل الاسبق بزوال العقل وانعدام وجوده بمجرد زوال افكاره جميعها ، لان العقل ما هو الا مجموعة هذه الافكار ، وانه في تحصيل مستمر منها . كما ان كلا منها منضمة الى ما يماثلها . ومن هذا الانضمام المنظم تكونت العواطف على مختلف انواعها . وقلنا ان كل عاطفة مجموعة افكار متماثلة ، كعاطفة الحب التي هي مجموعة نوع من

الافكار المرغوب فيها ، وعاطفة الكراهية مجموعة نوع من الافكار المرغوب عنها .

* * *

وهكذا يمكننا القول في الكليات العامة ، كل منها فكرة مركبة من افكار بسيطة لافراد نوع من الانواع . ففكرتي عن انسان معين ، وفكرتي الثانية عن انسان ثاني ، والثالثة عن الثالث ، والوف الالوف من لافكار عن الوف الالوف من الناس هي التي كونت لي فكرة مركبة عن الانسان الكلي . وكذلك القول في بقية الكليات .

وتكون الكليات شبيه بتكون العواطف . الا ان الكليات افكار مركبة محايدة من مجموعة افكار جزئية ليست من الافكار السلبية ولا من الافكار الايجابية . بينما العواطف كل منها اما ان تكون سلبية من مجموعة الافكار المرفوضة من قبل الارادة ، واما ان تكون ايجابية من مجموعة الافكار المطلوبة من قبل الارادة . وهذا الرفض والطلب سبب نشاط العواطف واستقلالها ، وحياد الافكار سبب ركودها وتبعيتها للعقل والعواطف . عندما ارى شجرة لاول مرة ، تحفظ حافظتي عنها فكرة خاصة ، وعندما ارى شجرة اخرى مغايرة كل المغايرة او بعضها عن الشجرة الاولى تنطبع في حافظتي فكرة اخرى عن هذه الشجرة الثانية . ولما تكاثر افكار الاشجار المختلفة في حافظتي تتكون من مجموعها فكرة كلية هي الشجرة الكلية المركبة من افراد مجموعة هذه الاشجار التي رأيتها . وبطبيعة الحال ان هذه الفكرة المركبة ، اي الشجرة الكلية لم تماثل كلا من افرادها ، لانها من مجموعة افراد مختلفة . ولو كانت هذه الافراد متشابهة كل التشابه بدون ادنى خلاف ، لما اختلفت الفكرة المركبة عن اية فكرة مفردة من افكارها الجزئية .

ولهذا لم نجد للشمس فكرة كلية في عقولنا ، لانها واحدة . وقبل

ان نعرف انها واحدة ، فلتشابه احداها بالاخرى كل التشابه لم تكن لنا عنها غير فكرة واحدة واضحة تشابهها من كل الوجوه بعكس فكرة الجواد الكلي التي لم تشابه اي جواد من الجياد التي نراها ، لانها فكرة مركبة من مجموعة افكار لافراد مختلفة من هذا النوع .

ففكرة الجواد الكلي ، والانسان الكلي ، والاستدارة الكلية ، والبياض الكلي ، وبقية الكليات كلها من هذا النوع لا كما يقول افلاطون « نحن ندرك عددا عظيما من الجياد بواسطة الحواس ، ولكن العقل يقدم لنا صورة واحدة للجواد هي الادراك الكلي للنوع بصفة عامة فاذا كانت هذه الصورة الواحدة التي يكونها العقل وحدها الحق ، كانت كل الجياد التي رأيناها في الحياة العملية ظلا للحقيقة لا الحقيقة نفسها » .

نعم يقدم لنا العقل صورة واحدة للجواد الكلي ، ولكن لم تكن هذه الصورة الا فكرة مركبة من مجموعة افكارنا عن مختلف الجياد المشاهدة . ولو لم تكن كذلك لعرفنا اول جواد نشاهده في حياتنا بمقارنته بالجواد الكلي الذي في عقولنا . بينما نحن نعلم بداهة ، اننا سوف لا نعرف هذا الحيوان وسنستغربه كل الاستغراب عند رؤيته لأول مرة لجهلنا كل شيء عن خواصه .

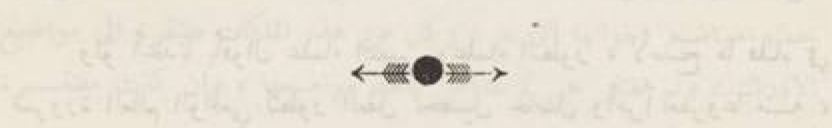
ولو بحثنا في زوايا عقولنا حينئذ لما وجدنا فكرة كلية أو جزئية تماثله نقرنه بها . وكذلك نعلم بداهة بخلو العقل من الشجرة الكلية قبل أن يعرف في حياته شجرة من الاشجار . وهذا لدليل قاطع على عدم فطرية فكرة الشجرة الكلية ، ولو كانت فطرية كما يقول افلاطون لعرفت أول شجرة أراها في حياتي ، وذلك بمقارنتها بالشجرة الكلية الموجودة في عقلي وجودا فطريا .

اما جهلي التام بها ، واستغرابي منها ، وعدم معرفتي هل هي حيوان

مفترس قادر على السعي وورائي أم أنها ثابتة وديعة وعاجزة عن الحركـة واشعور ، فدليل كاف على أن صورتها التي انطبعت في عقلي وأمثالهـا من اصور المتشابهة بعض التشابه هي التي كونت لي تلك الشجرة الكلية، أو افكرة المركبة كما نرغب أن نسميها •

وان نظرية التطور أعانتنا بعض الشيء على رد نظرية الكليات العامة ، بدليلها اقوي عن تطور الاحياء بجميع أنواعها ، ولا نرى نوعا من انواع الأحياء باقيا على صورته وكل خواصه مئات الالوف من السنين أو ملايينها بدون تغير أو تطور بحيث لا يخرجه هدا التطور عن نوعه الى نوع آخر لا شبه له بنوعه الاول •

ومن هنا نعلم ان ليست في العقل افكار فطـرية ، حتى الكليـات ما هي الا نتيجة تركيب الافكار المكتسبة المحايدة •



الفصل السادس

العقل والواقع

قد يُظن ان محتويات ملكة الحافظة هي كل ما تحسه ملكة الادراك في ادراكها الباطني وفي ادراكها الخارجي ، على اعتبار ان هذه المحتويات ذاتية موجودة في ذات الحافظة منذ القدم ولم تكتسبها من عالم واقعي . ربما يُقال هذا ، وهو عين ما يقوله بعض المثاليين لتعليل احساس الادراك .

والذي يجعلنا نرفض هذا الظن ، هو يقيننا بتوقف الحافظة عن التطور ، وتوقف المحفوظات عن الازدياد بمجرد اخفائنا الحواس - التي هي منافذ الادراك بالحجب التي تفصلها عن حوادث الواقع ما دامت لا تعرف غير الاجترار المستمر ، وما دامت لا تملك القدرة على اكتساب المحفوظات الجديدة لتضيفها الى محفوظاتها القديمة ، لتزيد في نموها وتطورها .

ولو أخذنا بأقوال علماء النفس وعلماء التطور ، لأصبح ما قلناه في ضرورة العالم الواقعي لتطور العقل تحصيل حاصل وأمراً مفروغا منه ، ومن البديهيات التي لا تقبل الجدل . الا ان مزية الفلسفة هي التعمق فيما وراء النظريات العلمية المتفق عليها ، زيادة في المعرفة ومبالغة في التحرر من ربقة الاوهام والاخطاء وطلبا لليقين المريح .

فالذي عرفناه عن ملكة الاستنتاج ؟ ان كل عملها استخلاص نتائجها من مواضيع الادراك ومحفوظات الحافظة بمساعدة الارادة والذاكرة ، ولا يسعها أن تبتكر مواضيعها ابتكارا وتخلقها خلقا من ذاتها لتوقف وجود

ذاتها على مواضيع الادراك والحافظة • وكل ما يمكنها أن تعمله هـــو اشتراكها مع بقية أخواتها الملكات العقلية على تخيل بعض الصور الفكرية ، أو ادراك المواضيع الواقعية ، لعلمنا ان العقل لا يقوم بأي عمل عقلي الا بجميع ملكاته الخمس بآن واحد •

مع العلم ان تخيل شيء ما لا يتم الا بعد جمع اجـــزاء هيكله من محفوظات الحافظة كما يصنع النجار ما يريد صنعه من أكداس اخشابه المعدة لهذا الغرض بعد الاختيار والتشذيب والتركيب المطلوب •

وكل عمل الارادة أخذ ورد مواضيع الادراك أو محفوظات الحافظة بمساعدة الاستنتاج والذاكرة ، وهي عاجزة تمام العجز عن خلق مواضيعها بنفسها من لا شيء ، لاحتياج هذا الخلق الى علة أخرى خارجة عن ذاتها•

وهكذا الذاكرة وظيفتها تذكر محفوظات الحافظة بمساعدة بقيـــة الملكات ، لا خلق أفكار جديدة من ذاتهـــا ، لخلوها من أي نوع مـــن الافكار •

وبما أن كل عمل الحافظة حفظ احساسات الادراك ، وكل ما فيها من المحفوظات من امدادات الادراك ، فمعنى هذا ان ملكة الادراك مصدر جميع مواضيع اخواتها الاربع ، وكل من هذه الملكات مفتقرة الى مواضيع الادراك ، ولم تفتقر هي لأحداهن بأحد مواضيعها ، وان كانت مفتقـــرة لهن بوجودها •

وبعد هذا نريد أن نعرف من أين للادراك هذه المواضيع اى المدركات التي تحسها لتمدّ بها الحافظة وبقية الملكات ؟ هـل تخلقها خلقا بذاتها ، أم تتضمنها تضمنا أم تأتيها من مصدر خارجي مستقل عنها ؟

مهما بالغنا بالتحفظ فأخيرا لابد لنا من الاعتراف بافتقار الادراك الى العالم الواقعي ، ما دامت الحافظة وبقية الملكات بأنتظار امداداتها ، ولم تكن هي

بأنتظار امدادات الحافظة وغير الحافظة ، الا في حالة الادراك الباطني ، أي في حالتى التذكر والتخيل ، ولا سيما بعد أن علمنا ان اختها الحافظة لا عمل لها سوى تسجيل ما تدركه الادراك ، والذاكرة لا شغل لها سوى تذكر محفوظات الحافظة ، وهكذا الاستنتاج والارادة لا عمل لهما خارج نطاق احساسات الادراك ومحفوظات الحافظة الوافدة عليها من الادراك .

ومما يؤيد قولنا هذا ، يقيننا بأن الكائن الحي المدرك لو تعلق جسمه في خلاء وعيناه مغمضتان ، واعضاء جسمه حتى أنامله متباعد بعضها عن بعض ، بحيث لم ير أو يحس شيئا من الاشياء ، - كما تصور ذلك ابن سينا - لتعطلت ملكة ادراكه كل التعطيل ، أى لما أحست حواسه أى شيء، ولما وفدت على الحافظة فكرة جديدة تضاف الى أفكارها المحفوظة .

ولو أن ملكة ادراكه تتضمن مواضيعها بطبيعتها لما فقدتها هذا الفقدان الكلي ، ولأستمر مرورها امامها بدون انقطاع رغم تعلق كائنها الحي في ذلك الخلاء الذى تصورناه ، والذى تنعدم فيه المحسوسات ويبطل عمل الحواس . ولو كانت تقتبس مدركاتها من الحافظة أو أية ملكة من الملكات ، لما وجدنا سببا معقولا لبطلان قدرتها على الاحساس بمجرد هذا التعليق .

اما الادراك الباطني فما هو الا التخيل الذى هو من عمل الذاكرة عند انصرافها انصرافا كليا الى محفوظات الحافظة التى استقتها من الادراك ذات الحواس المتصلة بالاشياء الخارجية ، هذه الأشياء التي نسميها بعالم الواقع مهما كانت طبيعته .

هذا بعض ما يجعلنا نرفض المذهب المثالي كما يفهمه المثاليون الذين ينفون العالم الواقعي ، وذلك لعدم اتفاقه مع طبيعة الملكات العقلية الخمس التي هي العقل كله .

ولو كانت المدركات جميعها افكارا عقلية مخزونة في العقـــل الذى يدركها ، تأخذ الارادة منها ما تشاء وترفض ما تشاء حسب توجيه الاستنتاج وبقية الملكات ، لما حصلت بعض المدركات التي تفرض نفسها علينا فرضـا بالرغم من كراهية الارادة والاستنتاج ، ولأصبحت جميعها متفقة مع ارادة العقل واستنتاجه لحصولها برغبتهما •

مثال هذا ، لا يمكن حين ذلك أن يعترضنا حيـــوان مفتـرس أو ما شابهه لعدم رغبة ارادتنا واستنتاجنا بتعرضه ، وعدم طلبهما اياه • وان هذا التعارض المشاهد بين عقولنا وبعض المدركات لدليل آخر على استقلال المدركات الخارجية أى الواقع عن عقولنا استقلالا تاما •

يدعي « بركلي » ان الطبيعة عبارة عن افكار بثها الله في عقلي وفي بقية العقول • ولو كان ذلك كذلك ، فكيف يمكنني أن أعارض مشيئة الله برفض هذه الافكار عندما أعطل حواسي تعطيلا اراديا تاما بذلك التعليق الذى وصفناه ؟

واذا كان عقلي لا يدرك سوى هذه الافكار التي يبثها الله في عقلي ، فمن اين لي علم بوجود الله وليس هو فكرة من هذه الافكار ؟ بل وكيف اعترف بوجود عقول اخرى غير عقلي ان لم تكن لي عنها افكار خاصـــة ، لانها ليست من نوع تلك الافكار المكتسبة ؟ •

واذا لم يأتنا بدليل مقنع على وجود الله وعلى وجود العقول الاخـــرى فعندئذ تنهار نظريته في مثالية الواقع المعتمدة كل الاعتماد على عقل الله ، كما نجهل حقيقتها ومصدرها •

ومما يؤيدنا على ما ذهبنا اليه قول جوسيا رويس « هبنـا منفرديـن وحدنا في عالم لا نشعر فيه بحي ولا جماد ولا بارض ولا سماء ولا يكـــون فيه ما يدخل في الوعى ويتعلق بالشعور • فهل يكون لنا يومئـــذ وعي او

شعور ؟ وهل تكون لنا يومئذ نفس او ذات ؟ هل يكون لك وعي وليس هناك ما تعيه ؟ وهل تكون لك ذات وليس هناك خلاف الذات ؟

كلا ان الذات موقوفة على ما عداها ، وان وجودها هو وجود غيرها ، وعلى هذا يصح ان يقال ان الذات لا تستقل بالوجود عن الاشياء وان الاشياء لا تستقل بالوجود عن الذات .

فما نراه وما نذكر اننا رأيناه وما نتخيله انه كائن او يكون هو قوام (ذاتنا) وهو مساك وعينا وشعورنا . وعلى قدر أتصال الانسان بالموجودات تكون غزارة وعيه وسعة شعوره وعظم ذاته . فالاتصال بالكون ـ اي الاتصال بالله ـ هو اكبر تحقيق للذات . واثبت قرار للوجود » [1].

وان الشيء لا يوجد لانه يعلم ، ولكنه يعلم لانه موجود ، كما يقول الفيلسوف (هبهوس) . ومن هذا نعلم ان الاشياء التي تدركها غير العقل المدرك . ولاسيما بعد ان علمنا ان العقل هو ملكاته الخمس ، وان كلا منها خالية من كل فكرة فطرية لم تكتسب من الخارج ، وان ملكة الادراك التي هي احدى هذه الملكات لم تكن بشيء غير الحواس الخمس المتصلة بالواقع اتصالا مباشرا ، والمتصلة اتصالا مباشرا ايضا بالافكار المحفوظة بالحافظة عند شعورها الباطني .

فوظيفة الحواس هي عين وظيفة ملكة الادراك ، لانهما أسمان لمسمى واحد . وبواسطة هذه الملكة اي هذه الحواس يتم للعقل الاتصال بالواقع .

ولو لم يكن الواقع لما وجدت ملكة الادراك ما تحسه ، ولو لم تكن هذه المحسوسات لما كانت افكار العقل التي تدركها ادراكا باطنيا . واذا ما انعدمت المواضيع الخارجية والافكار العقلية الداخلية يبطل عمل الادراك

---

(١) عباس محمود العقاد : الله . ص ٢٥٩ .

ويتوقف عمل كل اخواتها ، وحين ذلك لا يبقى للعقل وجود لعدم وجود ما يتعقله ويحسه .

يرى برجسون : ان الواقع سيل متصل عديم المميزات من اشكال والوان ، واما مواضيع الواقع المختلفة الالوان والاحجام ، فما هي الا من وضع العقل الذي يقتطع من هذا السيل ما يشاء ، كما يشاء ، من دون ان يمنعه مانع .

وعلى هذا فلا يقل تناقض برجسون عن مثالية بركلي ، لان العقل كيف يقتطع ما يقتطع من هذا السيل المتشابه ان لم تكن لديه افكار عنه ليقيس ويفاضل بملكة استنتاجه بين ما يريد وما يعرفه عما يريد ؟ من اين له هذه الافكار ان لم يكتسبها من هذا الواقع . ولاسيما بعد ان علمنا بخلو العقل من اية فكرة فطرية جزئية ام كلية ؟

ولو وافقناه على ما ذهب اليه لعجزنا عن تفسير تلك الحوادث الواقعية المخالفة كل المخالفة لارادتنا العقلية « فلو رغب (أ) في اختطاف ابنة (ب) ان كانت الوسيلة الوحيدة لتحقيق هربه لحاقه بقطار الساعة الثامنة والربع يخدم اغراض (أ) بمقدار مالا يخدم من دون شك اغراض (ب) اللاحق به ، ومع ذلك فان (أ) و (ب) يتفقان في ان يقتطعا من الواقع قطار الساعة الثامنة والربع مسافرا في لحظة واحدة .

من هذا يظهر ان الاشياء التي نقتطعها من فيض الواقع ليست مركبات عقلية تولدت بصورة كيفية محضة ، بل انها تقابل عددا من المميزات الاولية الموجودة في الواقع وانها ليست من وضع العقل»[1] .

والاختلاف واضح كل الوضوح بين الافكار المحفوظة في الحافظة والاشياء الخارجية المحسوسة بالحواس ، ولو كانت الافكار العقلية والاشياء

---

(١) جود . ترجمة كريم متي : المدخل الى الفلسفة الحديثة ص ١٢١ .

الخارجية كلتاهما داخل العقل ومن نوع واحد لما وجـــدنا سببا مبررا لاختلافهما هذا الاختلاف الذي لا سبيل لانكاره ، ولكانت المحسوســـات تحت طاعة العقل وسلطانه كالافكار سواء بسواء • بينما نجد هذهالمحسوسات كثيرا ما تخالف العقل وتقف حجر عثرة في طريقه ، او تحتجب عنـــه ولا ارادة له في كشف حجابها ، وبعضها تفرض نفسها عليه فرضا ، وبعضها الاخر يطلبها ولكن بدون جدوى •

بينما يلعب العقل بافكاره كيف ما يشاء ، ويركب ويحلل ما يشـــاء كما يشاء ولا قدرة لها على معاكسته او الافلات من قبضته ، بالاضافة الى ان افكارنا باهتة الالوان خائرة القوى كالاشـــباح التي نتوهمها ولا نحسها ، بينما محسوساتنا واضحة نشعر بصلابتها وليونتها بكل وضوح ، ونحس بحرها وبردها بكل ما فيهما من لذة او الم • وقد تقضي على الكائن الحي بصدمة من صدماتها القاسية ان هو عاملها معاملته لافكاره ، ولم يحسب اي حساب للفروق الجوهرية بينهما •

ومما يؤيدنا على ان الافكار هي انطباعات الاشياء الواقعية في عقولنا ، ولم تكن اصيلة وفطرية فيها ، هو اننا لم نرَ فكرة من افكارنا لم يكـــن لها اساس واقعي • ولا يستحيل علينا وجود اشياء واقعية جديدة كل الجدة بحيث لم تطبع في عقولنا عنها اية فكرة من الافكار • ومما لاشك فيـــه انني قبل ان اسمع شيئا عن القنابل الذرية ، وقبل ان ارى واحدة منهـــا لم تكن في عقلي فكرة عنها ، ولو كانت هذه القنابل الذرية افكارا في عقـلي لعرفتها قبل الاحساس بها ، ولعرفت اول قمبلة ذرية عند رؤيتها قبل ان يعرفني بها احد من الناس •

اما ملاحظاتنا لبعض احساساتنا الخاطئة المنصبغة بأفكارنا فلا تدل عـلى عقلية الاشياء الواقعيـة ، بل ان لها تفسيراً آخر كما ســـوف نوضحـــه في الفصل القادم •

الفصل السابع

الظواهر واسباب الاخطاء الحسية

لاشك ان ازعج المشاكل الفلسفية على الاطلاق ، هي مشكلة الظواهر المحسوسة . ما هي في حقيقتها ؟ هل هي في واقعها كما نحسها في حواسنا سواء بسواء ؟ ام مختلفة عن ذلك بعض الاختلاف او كله ؟ ام انها عقلية صرفة ؟ وان كانت على نقيض ما نحسه فهل باستطاعتنا ان نعرفها على حقيقتها ؟ وان كنا نحسها على ما هي عليه في الواقع ، اذن فما هذا الاختلاف الذي يقع به الناس في بعض احساساتهم ، وما هي اسبابه ؟ .

يرى بعض السكارى على منضدته قلمين اثنين ، واذا ما مدّ يده فلا تحس الا بقلم واحد . وننظر الارض المعشو شبة خضراء الاديم ، بينما يراها ذو العمى اللوني ـ كما نسميه اعتباطا ـ زرقاء كزرقة السماء . وترى عيوننا الكوكب السيار وكأنه ماسة متلألئة ، واذا به عند التحقيق وكما يدعي علماء الفلك بحجم كرتنا الارضية او اكبر منها بقليل او كثير، كما يشبهها بعض الشبه او كله في مادته وحركته . ومن ادرانا ان ذا العمى اللوني لم يكن اصوب منا في نظره ، ومن اعلمنا اننا احق منه بادعاء الصواب ؟ .

وان كانت اخطاء الحواس بهذه الدرجة من الاهمية ، فمن ادرى العلماء ان الكوكب بذلك الحجم الهائل كما يدعون ولم يكن بحجم الماسة او اقل ، وما لهم من وسائل المعرفة سوى الحواس وبعض الآلات التي تعتمد على الحواس ؟ ومن ادراني ايضا انني لم اكن حالما الآن ولست

يقظانا ، وان ما اراه واحسه اوهاما في اوهام ليس لها نصيب من الواقع ؟ لاننا في اثناء الحلم ندعي اليقظة بكل تأكيد .

ان هذه المشاكل الفلسفية يعترف باهميتها وغموضها وازعاجها جميع المشتغلين بالفلسفة ، ولم تنج حلولهم جميعا من الطعون ، كما لا تتصور اطمئنان احدهم الى حله الاطمئنان التام ، وذلك لاننا لم نرَ احدهم عرّف العقل تعريفا جامعا مانعا . ومن المعلوم اننا قبل ان نعرف حقيقة العقل العارف لا يسعنا ان نعرف الشيء المعروف . لان الحواس التي نعرف بها الواقع – على ما اعتقد – هي عين ملكة الادراك التي هي جزء لا يتجزأ من العقل ، كما لا غنى له عنها . فخطأ الحواس معناه خطأ العقل وصوابها صوابه ؛ لعلمنا في الفصول المتقدمة ان العقل هو ملكاته الخمس ، وان انصرفت الملكات الى افكارها احستها احساسا عقليا . اما اذا انصرفت الى حوادث الواقع فعند ذلك تحس بها احساسا عضويا .

عندما احس بتفاحة بحواسي العضوية ، فانني اتصورها بفكري بعد ذلك ، اي احس بها احساسا عقليا ، الا انها في الحالة الثانية صورية لعلمي بأنها غير ثابتة ثبات التفاحة الواقعية . وان بوسعي ان اتلاعب بفكرة التفاحة كيف ما اريد ، من تصور مضاعفة حجمها او طيرانها بالفضاء الى غير ذلك من التصورات . بينما لا يسعني ان اتلاعب بالتفاحة الواقعية هذا التلاعب ولا تخضع لارادتي العقلية هذا الخضوع ، بل انها تفرض نفسها على فرضا . ولو حاولت شتى المحاولات لأبعادها عني او مضاعفة حجمها او طيرانها لما استطعت ذلك بمجرد تصورها على تلك الحالات كأستطاعتي بالتلاعب في فكرة التفاحة العقلية .

من هذا نعلم ان الحواس الخمس هي عين ملكة الادراك ، وعمل الادراك لا يختص بالاشياء الواقعية فحسب بل وبالافكار العقلية ايضا .

والفرق بين التفاحة الواقعية والتفاحة العقلية هو ان الثانية صورة الاولى لان الاولى خاضعة للواقع بينما الثانية خاضعة لارادة العقل وبقية ملكاتــه ومنها ملكة الادراك •

وعلى هذا يكون كل ما في عقولنا افكارا مقتبسة من الخارج بــدون استثناء ، وما باستطاعة هذه العقول ان تبتدع فكرة من الافكار ليس لهــا اساس واقعي •

ان بأستطاعتنا احيانا ان نضيف لمدركاتنا الخارجية بعض المدركــات الداخلية ، وذلك عن طريق ايهامها ببعض الصور العقلية اي بالافكــار المحفوظة • ولكننا نكون عند ذلك نصف حالمين ، اما في حالة اليقظة التامة فلا يكون هذاالايهام ولا يكون الخطأ الحسيّ ، الا اذا كانت هنالــك امراض جسمية او اوهام عقلية او موانع مكانية لا نشعر بها •

فاذا ما توهمت ظاهرة من الظواهر وحسبتها واقعية مع انها ليســت كذلك فلا تقوم دليلا على عقلية جميع ظواهر الكون بقدر ما تكــون دليلا على انصراف ملكة ادراكي عن الظواهر الواقعيــة الى عالمي العقلي ، او برهانا على وجود الخوادع الطبيعية او الامراض الحسية التي تحول بيننــا وبين الواقع • فبعض الظواهر احسه كما هو عليه في الواقع ، اما البعــض الآخر فله سببه الواقعي او الوهمي المؤثر في حواسنا •

فأحساسي بالظواهــر صحيح ما دام مستوفيا شــروط الاحساس الصحيح ، وان هذه الشروط هي افساح المجال للحواس بدون تدخــل العواطف ، مع التأكد التام من سلامة الحواس من الامراض ومن عــدم وجود الموانع الطبيعية المضللة التي تحول بين حواسنا وبين الظواهر الواقعية بقدر الامكان •

فاخطاء الحواس سبعة انواع ؛ اربعة منها سببها انصراف الادراك عن

العالم الواقعي الى العالم العقلي ، والثلاثة الباقية اضاليل خارجية كما يلي :

١ ـ تدخل العواطف :

فعاطفة الخوف حين تحكمها بالانسان قد تريه ظله عدوا له يطارده، وذلك بتوجيهها الادراك نحو صورة عدوه وصور مطاردة الاعداء المطبوعة في حافظته . وهذا التوجيه يصرفه بعض الشيء عن العالم الخارجي الى العالم العقلي الزاخر بشتى الافكار المحفوظة .

٢ ـ الايحاء الخارجي :

كأن يوحي الي بأن قنينة الماء الاعتيادي عطر منعش ، فاشعر بالانتعاش شعور من يستنشق العطر المنعش ، وذلك لانصرافي الى محفوظات حافظتي وتذكرى العطور المنعشة المطبوعة فيها . وهذا كما قلنا نوع من انصراف الادراك الى العالم العقلي .

٣ ـ الايحاء الذاتي :

وذلك كشعور الام بجمال ابنها مع خلوه من الجمال لانها تتمنى ان تراه جميلا ، وهذا التمنى يصرفها عن الواقع الى صور الجمال المحفوظة في الحافظة .

٤ ـ احلام اليقظة واحلام النوم :

وما احلام اليقظة الا انصراف ملكة الادراك عن العالم الخارجي الى العالم العقلي ، اي الى محفوظات الحافظة . وبعبارة ثانية ، انها بعض عمل الخيال الذي سلف تعريفه .

واحلام النوم نوع من احلام اليقظة الا انها اعمق منها اثرا واطول مدة لانصرافها الى عالم العقل انصرافا كليا . وليس بوسع الاحلام ان تخرج عن نطاق محفوظات الحافظة ، بينما افكار اليقظة خارج هذا النطاق دائما .

ومن امكانيات اليقظة التي لم توجد في الاحلام ، احساسها بالحوادث الجديدة التي لم يسبق للحافظة حفظها في يوم من الايام • فالانسان قبل الوف السنين ، اي قبل ان يعرف القراءة والكتابة والمؤلفات والمؤلفين لم ولن يحلم برؤية الكتب والكتابة لجهله بهما • وبداهة نعلم كل العلم بعدم استحالة هذا الحلم بالنسبة الى الانسان الذي عرف الكتابة والكتب واستعملها •

فلا يجوز بتاتا ان يشاهد الانسان في الحلم او في ادراكه العقلي شيئا جديدا عليه لم يكن له وجود في عالم اليقظة والواقع • حتى صور العفاريت والمخلوقات الغريبة الشكل التي قد نشاهدها في الاحلام والتي لم يوجد لها مثيل في العالم الواقعي مقتبسة من هذا العالم نفسه ، اي من القصص الخرافية التي سمعناها في الطفولة وامثالها من التصورات الفكرية المركبة من الافكار المحفوظة في الحافظة ، تلك الافكار المكتسبة ذات الاساس الواقعي •

ومن المعلوم اننا لو لم نشاهد في حياتنا اسدا ، ولم يخلق في عالم الواقع مثل هذا الاسد فمن المستحيل ان نراه في عالم الرؤيا ، بينما من الممكن تصورنا شيئا واقعيا لم نره في الحلم ولا مرة واحدة • اذا فالمقياس المهم الذي يميز افكار الحلم عن حوادث اليقظة هو خلو الحلم من المواضيع الجديدة ، عكس اليقظة التي لا تخلو من الحوادث الجديدة كل الجدة وان كانت نادرة الوجود •

والذي يلي هذا المقياس في الاهمية ، هو ان افكار الاحلام لا تتصف بالثبات والدقة والنظام والتساوق السببي الذي تتصف به الاشياء الواقعية • كما وان مرونتها وطاعتها العمياء لارادة العقل غير معروفة لحوادث الواقع التي لا تاين لارادتنا وتفرض نفسها علينا فرضا لا محيص عنه •

٥ ـ **حالات مرضية جسمية :**

كرؤية مريض العين للضباب الرمادي الذي يلون الظواهر الخارجية بلونه مع عدم وجود هذا الضباب الرمادي في الواقع ، وما هو الا لــون الغشاء الرمادي الذي يكسو أنسان العين المريضة . ومثل هذا أحساس ذي العمى اللوني بزرقة الحشيش الاخضر ، ولا استبعد ان يكون سبب هــذا الاحساس الخاطىء وجود مواد كيميائية او ماشابهها من افرازات الجسم الكثيرة بحيث تلون الاشياء بلونها بكمونها وراء عدسة العين كما تلــون النظارة الزرقاء الشيء المنظور بلونها مع عدم أتصافه بالزرقة « فالمحمــوم يجد العسل مراً لفساد لسانه ، والمصاب باليرقان يرى الاشـياء صفراء لاصفرار عينيه ، والمصاب بـ (الدلتونية) لا يميز بين الاخضر والاحمــر مثــلا » .

٦ ـ **الاضاليل المكانية والموانع الطبيعية :**

كرؤية المستدير بيضويا عندما انظر اليه من خط مائل ، وسـببه أنحراف بعض النور المنعكس عن المستدير بحيث لا يصلنا الا بعضه المقابل لنا . وكذلك تضاؤل لون الشيء البعيد كالكوكب السالف الذكر . سببه قلة نصيبنا من النور المنعكس عنه لتوزع اكثره في أرجاء الفضاء لبعــده الشاسع عنا .

٧ ـ **الشفع الذي يصطحب التسمم أو السكر :**

هذه وامثالها لابد وان لها تفسيرا علميا يستند على الواقع كأنحــراف احد عصبي العينين الخاص بالابصار او أثنيهما ، بتأثير هذه الموادالكيميائية. وذلك كالشفعية التي يحدثها الصاحي عندما يضغط بسبابته على زوايــة العين من جانب الصدغ . والمعروف ان عيني الانسان تلتقيان في نظرهمــا

(١) يوسف كرم : العقل والوجود : ص ٧٩ .

عند نقطة واحدة ، اما اذا تأثرت أحد ى عينيه او كلتيهما بمؤثر من المؤثرات بحيث يجعلهما لا تلتقيان في نظرهما عند نقطة واحدة ، فحينئذ تزدوج تلك النقطة ، اي الشيء المنظور لاستقلال كل من العينين في نظرها عن اختها . ومما يدل على وهمية هذه الشفعية عدم اعتراف بقية الحواس بصحتها ، ومنها حاسة اللمس .

ووجدت من يستدل على عقلية الظواهر بقوله : لو مزجنا قليلا من مسحوق الطباشير بقليل من مسحوق الفحم لرأينا هذا المزيج رمادي اللون ، بينما تراه النملة عند سيرها عليه مجموعة صخور بيضاء الى جانب صخور سوداء .

وفاته ان يعلم ان هذه النملة لو امكنها ان ترى هذا المسحوق من مسافة مترا ونصف متر كمسافة رؤيتنا ، لما رأته صخورا سوداء الى جانب صخور بيضاء ، ولظهر لها مسحوقا رمادي اللون كظهوره لنا . ولو امكننا ان نرى هذا المسحوق من مسافة رؤية النملة التي لا تتجاوز ربع المليمتر ، لرأيناه ذرات بيضاء الى جانب ذرات سوداء ، وحين ذلك لم نشبّهها بالصخور لعلمنا بان احجام الصخور الوف اضعاف احجام هذه الذرات .

واعتقد ان النملة لا ترى ذرات المسحوق اكبر من حجمها الطبيعي لعدم وجود سبب لذلك . كما انني استبعد ان ترى النملة كل ذرة من هذه الذرات اكبر من حجمها ـ الضمير يعود الى النملة ـ بالوف المرات كحجم الصخور التي نراها نحن . وكذلك لا يسع النملة ان تقيس الصخرة ذات المتر المربع بألوف الامتار ، لانها ان تخطو الذرة بخطوة واحدة من خطواتها القصيرة فلا تخطو الصخرة التي نقيسها بمتر واحد باقل من الوف الخطوات من خطواتها .

ومما يؤيد معتقدنا هذا هو علمنا بان الاحياء من ادناها الى اعلاها من اصل واحد ولا تختلف في تعقلها الا اختلافا كميا لا كيفيا كما يقرر ذلك علم الاحياء وتجارب العلماء . بالاضافة الى انها ليس لديها اي دليل علمي على ان النملة ترى تلك الذرات بحجم الصخور التي نراها نحن . ولو حدث لها هذا لتشابهت لديها احجام الذرات واحجام الصخور بحيث يضطرب سيرها لتوهمها بامكان تخطىء الصخرة بخطوة واحدة كما تتخطى الذرة بخطوة من خطواتها .

والآن نريد ان نعرف هل الظواهر نوع واحد ام نوعان ام عدة انواع ؟ . مقدما نبدأ ببحث ظواهر الطعوم ، كالحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة على ضوء رأينا في العقل وعواطفه .

علمنا في الفصل الثاني ان العقل في الكائن الحي البدائي خال من اية عاطفة واية غريزة ، وانه حصل على عواطفه بالتدريج بواسطة ملكة استنتاجية التي تضع لكل تجربة من تجاربه في الواقع قيمة ، ومن هذه القيم التي تؤدي الى رفض الارادة لشيء ما او طلبها اياه وجدت العواطف التي لا تعدو كل منها ان تكون اما سلبية او ايجابية .

وكذلك الغرائز ليست سوى حركات عضوية موروثة تمثل نوع الانفعالات العاطفية ، من هنا نعلم ان هذه الظواهر ومنها الطعوم لم تكن نوعا من العواطف التي اوجدها العقل ، لان العواطف صفات نفسية تُدرك بالعقل ، بينما الظواهر بعضها صفات نفسية واقعية وبعضها الآخر صفات واقعية صرفة ، وكل منهما لا تدرك الا بالحواس . ولم تكن من الغرائز التي تترجم الانفعالات العاطفية الى حركات عضوية . وكذلك لم تكن مواضيعا عقلية ، لعلمنا ان العقل ما هو الا ملكاته العقلية ليس الا ، التي منها ملكة الادراك ، هذه الملكة التي هي عين الحواس الخمس . كما

لا يسعنا القول بان الظواهر من خلق الواقع ، لان الحلاوة في واقعها لم تكن اكثر من مواد كيميائية ملامسة لحاسة الذوق ، فتترك في هذه الحاسة اثرها الكيميائي كما تؤثر في اي شيء مادي هذا التأثير الكيميائي الذي لم يتصف في واقعه بالطعوم . لان الطعوم صفات نفسية لا مادية ، ومالها وجود بغير الاجسام الحية ذات الحواس الخمس ومنها حاسة الذوق التي تميز بين الآثار الكيميائية تميزا نفسيا مختلفا بعضه عن بعض لاختلاف المؤثرات الطبيعية نفسها .

اذاً لم يبق عندنا الا ّ القول في ان ظواهر الطعوم - ولنرجيء بحث بقية الظواهر الى بعد قليل - من وضع عاطفة الشهية ولا غير . لان هذه العاطفة لها الغلبة والانتباه التام اثناء تناول الطعام ، بحيث يكون العقل بالنسبة لها ثانوياً حين انفعالها . لعلمنا ان العقل والعواطف في تقابل وتغالب دائمين ، وكثيرا ما يطغي احدهما على الآخر فيتغلب عليه ويكون هو سيد الموقف ، ومعارضه لا يكون الا ّ تبعاضعيفا لاحول له ولاقوة .

فعاطفة الشهية مثلا[١] اذا رجحت على العقل في اثناء تناول الطعام تستعمل كل ما يستعمله العقل قبل تغلبها عليه من ارادة وادراك وبقية الملكات ، الا ّ ان الفرق الوحيد بين العواطف والعقل هو رجاحة الارادة على الاستنتاج في العواطف ، ورجاحة الاستنتاج على الارادة في العقل .

وبما ان التمييز بين الطعوم شيء حيوي مهم بالنسبة لحياة الكائن الحي الباحث عما يناسبه من الغذاء الضروري لحياته ، لهذا وضعت عاطفة الشهية لكل نوع من الطعام صفة خاصة ، كالحلاوة او المرارة وما شابههما لتميزه عن غيره . وبدون هذا التمييز لا يعرف الحي ما يفيده وما يضره ، كما ان لهذا التمييز سببه الواقعي وذلك هو الاختلاف الكيميائي الواقع

---

(١) في الفصل الثالث ذكرنا هذه العاطفة وسبب تسميتها بالعاطفة .

بين كل نوع ونوع من الاطعمة ، هذا الاختلاف الذي لابد وان يترك اثره في حاسة الذوق • فالحلاوة تمثل طلب ارادة الشهية ، والمرارة تمثل رفضها ، والحموضة والملوحة تمثلان طلبها احيانا ورفضها احيانا اخرى حسب حاجة الجسم اليها • ولهذا السبب اعتقد ان ظواهر الطعوم لم تحصل لعاطفة الشهية في اول نشوئها في الحي البدائي ، ولكنها حصلت لها بعد تطورها حتى وصولها الى درجة مقابلتها للعقل ومعارضتها اياه واستقلالها النسبيّ عنه الذي يمكنها من ابتداع الظواهر •

مع العلم ان العواطف اخذت بزمام جميع الاحياء الدنيا والعليا اكبر حقبة من الزمن ولا زالت ، عدى ذلك الانسان الراقي النادر الوجود الذي يتغلب عقله على عواطفه في اكثر الاحيان ، وعدى ادنى الاحياء على الاطلاق قبل ان يتطور ويحصل على هذه العواطف •

ونكرر قولنا ان الطعوم لم تكن من وضع العقل ولكنها من وضع عاطفة الشهية ، لانها اقرب اليها من العقل ومن بقية العواطف ، ولان اتصالها بهذه العاطفة اتصالا مباشرا دائما •

ولا غرابة في ذلك ما دمنا على علم في ان كل عاطفة من العواطف تشبه العقل في امكانياتها واحساساتها ، الا ّ ان الفرق الوحيد هو فرق كميّ في ملكتي ارادتها واستنتاجها كما قلنا آنفا • ولهذا لا استحالة في اعطائها لأحساساتها بعض صفاتها العاطفية ، كما اعطى العقل عواطفه بعض صفاته العقلية •

وعاطفة الشهية هذه في بدئها عندما تنفعل تبحث عما يشبع حاجتها من الغذاء ، فان وجدته في شيء ما وأنست به اعطته ما يناسبه من الصفات التي هي نوع من انفعالاتها ، اي ان ملكة استنتاج عاطفة الشهية تعطيه قيمة ، فان كانت القيمة ضارة رفضته ارادتها ، وان كانت

مفيدة طلبته ارادتها • ومن هذا الرفض والطلب الانفعالى وتكدس آثارهما في حافظتها شيئا فشيئا تكون لديها صفة خاصة هي ظاهـرة الحـلاوة او المرارة او ما شابه ذلك •

وعملية ايجاد هذه الظاهرة تشابه تماما عملية ايجاد العقل لعواطفـه وكما ان العواطف ليس لها وجود اساسى في العقل ومع ذلك اوجدهـا العقل من احتكاكه بالواقع ، كذلك ظواهر الطعوم لا اساس لها في عاطفتها، ولكنها اوجدتها باحتكاكها بالحقائق الكيميائية الطبيعية •

وعلى هذا يمكننا تفسير ظواهر الروائح الطيبة على اختلاف انواعهـا بارجاعها الى عاطفة الشعور بالطيب ، والروائح الكريهة بارجاعها الى عاطفة الشعور بالنتن ، لأن هاتين العاطفتين اقرب العواطف الى ظواهر الروائح • مع العلم ان الروائح كالطعوم لها جانبها الواقعي وهي المواد الكيميائيـة المؤثرة في حاسة الشم ، كما لها جانبها النفسي وهو ذلك الشعور بالطيب او النتن حسب نوع طبيعة المؤثر الخارجي •

وكذلك الاصوات لها هذان الجانبان الواقعي والعاطفي • امـا جانبها الواقعي فهو تلك الاهتزازات الهوائية المؤثـرة في طبلـة الاذن ، وجانبها العاطفي هو الصوت المنبيء للكائن الحي بما يحيط به من خـير او شر • ولهذا ارى ان انسب عاطفة لظاهرة الصوت هي عاطفة الخـوف المتطلعة المتحفزة التي لا تنفك عن تسم اخبار الحوادث الطبيعية لتقابلهـا بما يحافظ على حياة كائنها من هرب او كفاح •

اما الحرارة فهي ايضا ظاهرة نفسية لها سببها الواقعي الكيميائـي المفسخ للجسم ان زاد على درجة احتماله ، وسبب نفسي هو عاطفة الالم • وكذلك البرودة من وضع هذه العاطفة عندما تقل الحرارة عـن حاجة الجسم الذي اعتادها • وهذا الاختلاف الظاهر بين هاتين الظاهرتـين

سببه اختلاف اثرهما في الجسم الحي المعتاد على درجة معينة من الحرارة ، حيث ان الحرارة ان زادت على حاجة الجسم تمدّده وتفسخ اجزاءه ، وان نقصت عن حاجته قلصته واضرته ، اما اذا اعتدلت بالنسبة الى حاجة الجسم او اعتياده بحيث لا تفسخه ولا تقلصه ، فعند ذلك تصبح غير محسوسة لعدم الحاجة الى الاحساس بها .

مع العلم ان الحواس الخمس ذات اتصال مباشر بالعقل والواقع لانها هي عين ملكة الادراك التي لا غنى للعقل عنها ولا غنى لها عن بقية اخواتها الملكات العقلية ، حيث ان العقل بدون الاتصال بالواقع يستحيل عليه التطور كما يستحيل عليه ايجاد عواطفه ، لانه خال بمبدئه من كل فكرة مكتسبة ، ومن كل عاطفة من العواطف ، ومن اية ظاهرة من الظواهر السالفة الذكر .

ومنهم من يقول ؛ لو وضعت احدى يدي في اناء ماء حار ووضعت الثانية في اناء ماء بارد ، وبعد هنيهة سكبتُ ما في الانائين في اناء ثالث ليعتدلا ، ووضعتُ يديّ اثنتيهما في ماء الاناء الثالث المعتدل الحرارة بالنسبة الى ماء الانائين الاولين المختلفين في درجة حرارتهما ، لأحسست بالحرارة حالا يدي التي كانت في الماء البارد ، واحسست بالبرودة يدي التي كانت في الماء الحار ؛ مبرهنا بهذه العملية على ان هذين الاحساسين المختلفين عقليان وليسا واقعيين ، ولو كانا واقعيين - على حد قوله - لما وقع هذا الاختلاف مع ان المؤثر اي الماء المعتدل واحد ولا غير .

وتفسيرنا لهذا ؛ هو ان الخلايا الحسية ذات لاحساس الممتد من العقل الى الواقع بواسطتها ، تتأثر بالطوارىء الوافدة عليها من الخارج لتقابلها - بمعونة العقل - بما يلزم من الحزم الذي يحفظ عليها بقاءها وتماسكها ، فاذا وجدتها مأمونة الجانب اعتادتها وسكنت اليها ، وان وجدتها

مفيدة ارتاحت وانست بها • اما اذا عرفتها خطرة مضرة فحين ذلك تكافحها وتطيل في مكافحتها حتى تعتادها او تقضي احداهما على الاخرى • وهكذا خلايا يدي التي اعتادت الماء الحار وسكنت اليه بعد ان علمت بعدم ضرره ، عندما اضعها في الماء المعتدل الحرارة السالف الذكر تحس بالبرودة حالا ، لأن الماء المعتدل يسلب من يدي هذه بعض حرارتها التي اعتادتها والتي تفوق حرارة الماء المعتدل • والبرودة ما هي الا نقص الحرارة المعتادة ، ولا وجود لها بدون وجود الحرارة •

اما خلايا يدي الاخرى التي اعتادت البرودة النسبية والفتها - اي الحرارة التي تقل عن حرارتها المعتادة - حتى زال تأثرها بها اخيرا ، عندما اضعها في الماء المعتدل تحس بالحرارة حالا لزيادة حرارتها التي اعتادتها ، باخذها شيئا من حرارة الماء المعتدل • ومعنى هذا ان سبب احساس يدي بالحرارة ما هو الا اضافة حرارة جديدة الى حرارتها المعتادة من اية درجة كانت ، ومعناه ايضا ، ان لهذين الاحساسين المختلفين سبباً خارجياً كيميائياً وسبباً نفسياً من وضع عاطفة الالم كما اسلفنا •

والمحرار لشاهد ثبت على وجود الحرارة الكيميائية الواقعية في مختلف درجاتها ، بحيث يمكننا ان نتنبأ بمقدار اثرها في الاجسام الحية وغير الحية من ملاحظة اثرها في المحرار •

اما ظواهر الالوان فليست كتلك الظواهر السالفة الذكر ، لانها طبيعية واقعية جميعها ، وما فيها ذلك الجانب النفسي الذي عرفناه في الحرارة والطعوم والروائح والاصوات ، لعلمنا بعدم انتساب الالوان لعاطفة من العواطف •

فالاحمر احمر والاخضر اخضر في الواقع ، وان لم يكن هنالك كائن حي يحس به • وهكذا بقية الالوان جميعها ظواهر واقعية خالصة

لا تمتلك ذلك الجانب النفسي ، لان الالوان لا علاقة لها بالمصالح الحيوية للكائن الحي ، بينما الحرارة والروائح والطعوم والاصوات لها العلاقة المباشرة بحياة هذا الكائن ومصالحه التي تتوقف عليها حياته . حيث لايهمه ان يكون لون الشيء ازرقا او اصفرا ما دام لا علاقة لهذه الالوان بقيمة الشيء واهميته الحيوية . بينما الشيء ذو الرائحة الكريهة مضر ، وذو الرائحة الطيبة مفيد وضروري في اكثر الاحيان . ومن المعلوم ان النور موجات نورية ، منها ما يتصف بالقصر ومنها ما يتصف بالطول ، نراها نورا على ما هي عليه في الواقع ، بينما الاصوات موجات هوائية ، نسمعها موجات ، اي نحسها على خلاف ما هي عليه في لواقع بعكس النور الذي نراه نورا كما هو نور في واقعه .

ولأن ليونة الشيء وصلابته ، وخشونته ونعومته ، وسكونه وحركته لا دخل لها في مصالحنا الحيوية ، اي التي تتوقف عليها حياتنا ، لهذا فهي واقعية جميعها كالالوان ، ولا دخل لعواطفنا في وجودها او الاضافة عليها .

اما الاستئناس بنعومة جسم ما والانقباض من خشونته فهما نفسيان ، لان الواضح لدينا ان الاستئناس غير النعومة والانقباض غير الخشونة .

ومن هنا نعلم ان الظواهر الطبيعية على نوعين ، احدهما نفسي الا ان له اساس في الواقع يمكننا ادراكه وادراك اثره في اجسامنا ، والنوع الثاني واقعي طبيعي بكليته ولا دخل لعواطفنا في طبعه بطابعها .

والملاحظ ان جميع الاحياء العليا والدنيا تحس بالحرارة والبرودة لاننا نجدها تنفر منهما كل النفور عند اشتدادهما كنفورنا . وكذلك تحس بالطعوم كما نحس بها من مشاهدتنا لتهافت النحل والذباب على الحلاوة ونفورها من المرارة . ولا استبعد شعورها بالروائح كشعورنا وذلك من تجربتنا للسلحفاة التي تفرز الرائحة الكريهة لمقاومة مطاردها من الاحياء .

كما لا استبعد انها ترى النور مثلما نراه وتسمع الاصوات كما نسمعها ، ومن ملاحظتنا لتلون الحرباء الارادي حسب المحيط ، ومن تكو بعض العناكب للأختفاء حتى تشبه البراعم والجوز والحبوب ، نعلم انها تحس بالالوان كما نحس بها . حتى قيل ؛ ان الالوان الزاهية التي تتصف بها ذكور بعض انواع الطيور ، ما هي الا عملية اغراء لدعوة الاناث وبقاء الجنس . ولو لم تشعر الطيور بهذه الالوان المختلفة لما افادتها شيئا . وهكذا يقال ؛ ان الوان الازهار المختلفة بمثابة دعوة مغرية للحشرات لنقل طلع الازهار لتلقيح اناثها من ذكورها .

ولا استبعد وجود بعض الاختلاف بين احساسنا واحساسها في بعض الظواهر ، الا انه اختلاف نادر ، كما لابد وان له اسبابه الطبيعية والنفسية ليقيننا في ان الاحياء من ادناها الى اعلاها من مبدأ حي واحد ، تنوعت بعملية التطور التي توفق اليها بعضها وحرم منها البعض الآخر . لهذا نرجح ان يكون اختلافها في احساساتها كميا لا كيفيا .

من هذا وغيره نعلم انالكون في واقعه يتصف بالالوان والاشكال والحركة ، وانه ذو مواد كيميائية مختلفة . واختلاف طبيعة هذه المواد احد اسباب اختلاف احساساتنا بها ، الا انه لا يتصف بالحرارة والبرودة كما نحسها ، ولا بالروائح كما نشمها ، ولا بالطعوم كما نتذوقها ، ولا بالاصوات كما نسمعها .

يرى ديكارت انه من الممكن معرفة ما هو من وضع العقل وما هو موجود في الواقع ، الا انه لم يعرفنا على وجه التحديد بكل منهما . كما نعتقد انه جانب الصواب باعتقاده ان النور من وضع عقولنا وليس له وجود في الواقع . واما فيما يتعلق بالافكار المكتسبة من العالم الخارجي فيجوز لنا ان نؤكد ان افكارنا تقابل اشياء واقعية في العالم الخارجي ، ولكننا لا نستطيع ان نقطع عن يقين ان الشيء الخارجي له نفس الصفات التي

تمثلها لنا فكرتنا عنه ، فان اردت ان تكون متثبتا من احكامك وجب عليك ان تحذف من فكرتك عـــن الشيء تلك الصفات التي اضافتها حواسك وان تبقى فقط على الصفات التي تتعلق حقـــا بالشيء الخارجي نفسه • فحكمي على هذا القلم مثلا انه احمر خطأ ، فنحن اذن معرضون للخطأ الى أن نقوم بتحليل افكارنا عن الاشياء الخارجية لكي نفرق بين ما هـــو موجود في الشيء وجودا حقيقيا وبين ما اضافته ذواتنا ، [١]

لا تكر امكان خطئنا بالاحساس بهذه الظواهر ، ولكن هذا الخطأ لا يقوم دليلا على مثالية الواقع بقدر ما يقوم دليـــلا على وجـــود اسباب طبيعية أو مرضية أو وهمية تضلل الحواس فتجعلها تدرك ما ليس لــه وجود في الواقع كما أوضحنا هذا قبل قليل •

يرى النقديون ان ادراك الحواس يتم داخل العقل لا خارجه ، على اعتبار ان الحواس غير العقل وليست منه في شيء ، وان الاحساس بالشيء يتم بواسطة تأثير الاشياء بالعقد العصبية ، وان كلا من هذه العقد تنبـــأ ما وراءها بما أحسته لتنبأ هذه بدورها ما وراءها ، وهكذا حتى يصل هـــذا الاحساس الى الدماغ اى العقل • وهذا ما دعاهم الى الاعتراف بجهلهم ماهية الواقع • ومعتقدهم هذا شيء طبيعي بالنسبة الى الاساس الذي بُني عليه ، أي اعتقادهم بعدم اتصال العقل بالواقع اتصالا مباشرا • اما اذا علموا ان الحواس هي عين ملكة الادراك ، وانها جزء لا يتجزأ من العقل ، ولا وجود للعقل بدونها ، كما لا وجود لها بدون العقل ، عندئذ تُحل هذه المشكلة العويصة ، ليقينهم بأن العقل يخرج الى الواقع بطريق الاعضـــاء الحسية ويتصل به اتصالا مباشرا • لان العقد العصبية ليست لها تلك العقلية الواعية المستقلة عن العقـــل الرئيسى للكائن الحي بحيث تدرك الاشـــياء

(١) احمد امين وزكي محمود : قصة الفلسفة الحديثة ، ص ١١٨ •

الواقعية بعقلها لتخبر ما تليها من العقد بالدقة المطلوبة الى أن يصل احساسها هذا الى الدماغ .

والاسهل من هذا والاعقل ، هو ان ملكة ادراك العقل ، ممتدة من الدماغ الى الواقع بواسطة هذه العقد العصبية التي لا تتميز بشيء مهم عن خلايا الدماغ . يقول الفيلسوف هكنج لصديقه « أين أنت اذاً ؟ لأنك لست شيئا مختفيا وراء هاتين العينين اللتين أراهما في رأسك ، ولا أنت في داخل ذلك الدماغ تحول في ظلامه الحالك ان تتصل بعملياته الكيميائية ، فانني لا أدري من هـــذه العمليات شيئا لأنني لا أعيش وراء حجابي بل الحجاب هو الذى ورائي ... وانت امام ذلك الحجاب ايضا ، فهذا العالم الذى أعيش فيه ملك لنفسي وانا جزء من ذلك العالم الذى ندركه » [1].

وبعض المثاليين لا يقلون خطأ عن النقديين ، لاعتقادهم ان العقـــل قابع في مكانه من الدماغ ولا يعلم من أمر العالم الخارجي شيئا ان وُجد مثل هذا العالم ، وان كل ما يحسونه مجرد افكار داخل العقل لا خارجه وان كان ذلك كذلك لاصبح الدماغ فكرة من هذه الافكار ايضا ، وعندئذ نجهل حقيقة العقل وحقيقة الدماغ والواقع ، ونجهل كذلك علة تطـــور العقل .

اما قول بركلي الفيلسوف المثالي : ان علة تطور العقل هي افكـــار عقل الله المنبثة في عقولنا فغير مقبول . ولو صح ذلك لما بقي سبب موجب لحجب الاشياء عنا بمجرد اخفاء حواسنا عن الاشياء اخفـــاء اراديا بذلك التعليق الذى تصورناه بالفصل السابق في فضاء لا هواء ولا نور ولا أى شيء فيه مع تباعد الاطراف بحيث لا يلامس بعضها بعضا . ولو أن أفكار الله داخل عقولنا لما احتاجت الى الاعضاء الحسية لادراكها ، ولو أن هـــذه الحواس من الافكار لما استطاعت أن تحجب غيرها بارادتنا لانها هي وغيرها

(١) أ . ولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي : فلسفة المعاصرين والمحدثين ص٦٦

افكار الهية لا قدرة لنا على التلاعب فيها بحجب بعضها واظهار بعضها الآخر .

ولما قلنا بواقعية بعض الظواهر ، لم نعن في هذا ان المدركات الحسيّة أفكار في عقل الله العام أو لم تكن افكارا في هذا العقل ، لان لهذا الموضوع محلا آخر ، ولكننا اكتفينا الان بالقول في واقعية أغلب الظواهر الكونية ، اى انها اشياء خارج عقولنا ، كالالوان والامتداد والخشونة والنعومة والحركة ، ولنسمها بالكيفيات الاولى ، عدى ظواهر الروائح والطعوم والاصوات والمشمومات والحرارة والبرودة ، ولنسمها بالكيفيات الثانية . مع اعترافنا بأن لهذه الظواهر الاخيرة اسبابها الواقعية الكيميائية .

فاحساسنا بالكيفيات الاولى والثانية صحيح ان كنا منصرفين الى حوادث الواقع ولم يحصل ما يشوه هذا الواقع من الاضاليل المكانية والامراض الجسمية ، وخطأ ان كان نتيجة انصرافنا الى افكار عقولنا كما لو كنا حالمين ، حيث لم يوجد في الواقع ما يطابق هذا الاحساس .

يقول جود في معرض مناقشته لفلسفة برتراند رسل « فنحن نقول ان الفكرة الصحيحة فكرة تطابق واقعا موجودا مستقلا عنها ، وان الفكرة المخطئة الوهمية فكرة ليس لها واقع يطابقها . هذا الموقف يمتاز عن غيره في انه يقضي ان تختبر صحة كل فكرة بشيء آخر غيرها بدلا من تقريرها بوثوق الفكر بها وحده وثوقا ذاتيا ، كما يجب أن تكون عليه الحالة بالضرورة اذا لم يوجد شيء آخر غير الفكر »[1] .

وبعد هذا لا حاجة لنا في التساؤل عن الشيء في ذاته ، لانه لم يكن كامناً وراء الكيفيات الاولى ، بل هو هذه الكيفيات نفسها ، كما أن الكيفيات الاولى هي عين الحركة الكيميائية الطبيعية المؤثرة في حواسنا والمنتجة لنا الكيفيات الثانية .

---

(١) جود : ترجمة كريم متي : المدخل الى الفلسفة الحديثة . ص ٥٠ .

الفصل الثامن

مبـدأ العقـل وعقلية المـادة

نظرية التطور من أهم النظريات العلمية وابلغها اثرا واجدرهـا بالقبول • الا أن ما ينقصها عدم استقرارها عند رأي من الآراء الكثيرة في مبدأ الحياة وحقيقتها ، هل هي صفة من صفات المادة ؟ أم علاقتها بالمـادة كعلاقة السائق في تحريك سيارته ؟ أم انها شيء آخر غير هذا وذاك ؟

يدعي بعض الكيميائيين ان المواد الحيوية التي تركب منها الخلية الاولى المتولـدة ولادة ذاتيـة هي الهيدروجين والاوكسجين والنيتروجين وبعض الاملاح الثانوية التي يحتاجها هذا المركب • ولم يكتف بعضهم بهذا حتى عين مقادير المواد الكيميائية التي تتكون منها هذه الخلية وقال « لو وضعنا داخل جفنة صغيرة **(٧١٤)** جزء من الفحم و **(١١٣٠)** جزء من الماء و**(٢٤٥)** جزء من مولد الحموضة و **(٢١٤)** جزء من الآزوت وشيئا من الحـديد وقليلا جدا من الفسفور ، ووضعنا هذه المواد على نار هادئة وخفقنا هـذا المزيج قليلا ثم تركناه ليبرد ويتماسك لحصلنا على الخلية الحية من هذه المواد الميتة » معتمدا بذلك على المبـدأ الكيميائي الذى يرى ان المـركب الكيميائي يخرج احيانا صفة جديدة لم تكن موجودة فى أحد اجزاء هـذا المركب • كالماء الذى لم يشابه أحد جزئيه الاوكسجين والهيدروجين • وكذلك الحياة المبدئية في رأيهم نتيجة امتزاج عدة مواد كيميائية خاصة ، وان كانت ليست موجودة في أحد هذه الاجزاء ولا تماثله •

وما دروا أن هذه الحقيقة تطبق على التراكيب المادية دون التراكيب الفكرية لأن اجتماع نوعين من المادة قد ينتج نوعا آخر من المادة لا يشابه

احدى المادتين الأصليتين ، ولكنه لا ينتج فكرة من الافكار او عقلا من العقول الذى لاشبه له بأية صفة من الصفات المادية ، كما انه من الممكن أن تنتج فكرتان مختلفتان فكرة ثالثة جديدة لا شبه لها بأحدى الفكرتين الاصليتين ، ولكنها لا تخلق مادة صلبة لا شبه لها بمرونة وعقلية الافكار • وذلك لاختلاف طبيعة المادة ـ كما يفهمها الماديون ـ عن العقل المتكون من افكاره وملكاته اختلافا جوهريا بعيدا •

ففكرتي عن زكامي وفكرتي الثانية عن ضرورة الدفء انتجتا لي فكرة اشعال المدفأة ولا غير لا عملية اشعال لمدفأة • اى انتجتا لي فكرة ثالثة لا تشابه احدى الفكرتين الاصليتين ، ولم تقوما بعمل مادي •

وكذلك القول في الهيدروجين والاوكسجين ، كان من اجتماعهما الماء المادى لا فكرة عقلية عن الماء •

ويرى ارنست هيكل (١٨٣٤ ـ ١٩١٩) ان أبسط الاحياء التي يمكننا دراستها المعروفة بأسم (منيرا) قد تبلورت من مادة غير حية • والآن نريد أن نناقش هيكل في المنيرا أو الخلية الاولى المتولدة ذاتيا كما نرغب أن نسميها ، ونريد أن نعرف حياتها بعد أن عرفنا طبيعة مادتها •

يرى (شايفر) ان أبسط الخلايا تهضم وتحس بالنور وتتوجه اليه وتدور حوله • ويقول هكسلى انها تملك الخصائص والمميزات الاولى للحياة ، حتى انها تستطيع أن تبني لنفسها قواقع معقدة احيانا • واثبتوا لها علماء البيولوجيا الارادة والاقدام والانقباض والاحجام وارجلا كاذبة موقتة أو انتفاخات تسير عليها عند الحاجة وتزول عندعدم الحاجة الى السير •

ومعنى هذا انها تملك ملكةالارادة ، لأن الاقدام والاحجام والسير والوقوف والالتفاف حول النور وما شابه ذلك من عمل الارادة التي علمنا بعدم وجودها بدون اخواتها الملكات ، ولا وجود لاخواتها بدونها • ومن

هذه الملكات الحافظة التي يتوقف وجودها على محفوظاتها ، كما يتوقف وجودها على بقية الملكات • لأن الحافظة بدون محفوظاتها جوفاء لا عمل لها ، وما لا عمل له في العقل لا وجود له • وهذا يدلنا على أن الخلية الاولى التي تولدت ولادة ذاتية لابد وانها تمتلك هذه الملكات الخمس ، وان فقدت احداها تفقد البقية الباقية ، وعندئذ لا تتصف بشيء من الحياة• لأن الحياة ما هي الا الصفة اواصفات التي تميز الكائنات الحية عن غير الحية ، وما هذه الصفات ان لم تكن الحركات الارادية التي يدل وجودها على وجود العقل بمجموعة ملكاته ؟

اذاً فالخلية الاولى المتولدة ولادة ذاتية لابد وان تتصف بالعقل حتى يمكن اتصافها بالحياة ، لأن الحياة بالنسبة الى هذا الحي البدائي هي العقل البدائي لتجرده عن العواطف والغرائز • حيث ان العواطف والغرائز تحصل بعد تطور العقل البدائي ، اما قبل هذا التطور فهو حي ، أي مريد ومدرك وحافظ ومتذكر وله القدرة على تفضيل شيء على شيء ، وهذا التفضيل هو الاستنتاج • وما هو العقل غير هذه الملكات الخمس ؟

اما اذا انعدمت منه ملكة التفضيل أي الاستنتاج ، فعندئذ تساوى كل الاشياء لديه ، وان تساوت فحينذاك لا يرى موجبا لأخذ شيء دون شيء ، ولا يرى سببا مبررا للمسير دون الوقوف ، وان تحرك فحركاته آلية لأنها لا ترمي الى غاية • والغاية ما هي الا القيمة التي تضعها ملكة الاستنتاج لشيء من الاشياء عن مقدار فائدته أو ضرره •

مع العلم ان ملكة الاستنتاج لذلك الحي المتولد ولادة ذاتية تعتمد في تقويم المدركات على محفوظات الحافظة ، وان انعدمت هذه المحفوظات تساوى لديها قيم الاشياء المدركة ، وبتساويها ينعدم السبب المبرر لتفضيل شيء ما وطلبه دون غيره ، وان انعدم هذا المبرر يتوقف عمل الارادة

المعتمدة على تفضيل الاستنتاج ، وبتوقفها وانعدامها انعـــدام بقية الملكات العقلية •

وهكذا القول في ضرورة ملكة الذاكرة ، لأنها همـــزة وصـــل بين المدركات والمحفوظات ، وبانعدامها لا تتم المقارنة للاستنتاج بين الشيء الموضوعي والفكرة المحفوظة عنه • وبانعدام هذه المقارنة لا يبقى ما تعمله الاستنتاج ولا ما تطلبه أو ترفضه الارادة • وهذا يدلنا على أن هذا الكائن الحي البدائي يمتلك جميع الملكات العقلية ولكنها بدرجة تناسب بساطته •

لنقف وقفة اخرى على ملكة الحافظة لانها أهم ما في فصلنا هـــذا ، وهي بالنسبة الى ما تقدم كالنتيجة بالنسبة الى مقدماتها •

قلنا ان الذى جعل الخلية في لحظة تكوينها الذاتي تريد هذا ولا تريد ذاك ، هو معرفتها أي محفوظاتها السابقة على لحظة تكوينها الجديد المحفوظة في حافظتها عن هذا وذاك •

ولو لم تكن هـــذه المحفوظات لانعدمت ملكتا استنتاجها وارادتها ، وأصبحت كل الاشياء بالنسبة اليها سواء وجديدة عليها ولا تعرف عنها أي شيء • ولعجزت عن عملية التجربة والاختيار ، لأنهما بحاجة ماسة الى المعرفة المحفوظة عن الاشياء الموضوعية ، وبانعدام ارادتها ومحفوظاتهـــا انعدام عقلها بمجموعه • اذاً من أين جاءت للخلية الحياة أي العقل الذى تضم حافظته هذه المحفوظات الاولية ؟ لا يمكننا موافقة المـاديين القائلين ـ بانبثاق حياة الخلية أى عقلها بملكاتها الخمس من المادة الميتة ، لأن عقلهـــا لا قوام له بدون حافظته ، وحافظته لا وجود لها بدون محفوظاتها • والمادة ان كانت ميتة فبطبيعة الحال تكون خالية من العقل ومحفوظات حافظـــة العقل ، وهذه المحفوظات للكائن الحي المتولد ولادة ذاتية تدل دلالة صريحة على انها موجودة في المادة قبل أن تتكون منها الخلية • ومعنى هذا ان المادة بجميع انواعها ـ لتشابهها في الاصل ـ حية أي عاقلة بعقل يناسبها • ولو

كانت المادة خالية من العقل ومحفوظاته أى افكاره لما استطاعت أن تورث هذه المحفوظات للخلية الاولى في لحظة تكونها منها ، لأن فاقد الشيء لا يعطيه كما تقول المناطقة .

ولابد من التسليم ايضا بأن هذه الخلية لم تكن ذات عقل واحد مع قبول جسمها للانقسام ، لان العقل بسيط لا يقبل الانقسام حتى يتوزع على جميع اجزاء جسمها . اذاً فاعترافنا بحياة الخلية يتضمن اعترافنا بحياة كل ذرة من ذراتها التي تتركب منها . والذرة ليست ذات عقل واحد لأن الذرات الحية بدورها تنقسم الى (بروتونات) و (الكترونات) وكل من هاتين تنقسم الى عدة (فوتونات) .

توصلت الفيزياء الحديثة الى أن الفوتونات ـ ومعناها الضوئيات ـ على تماثلها في كل شيء هي أصل جميع الذرات المادية على اختلاف انواعها . فالبروتونات والالكترونات وبقية اجزاء الذرة لو حللناها جميعا لوصلنا الى دقائقها المتناهية في الصغر أي الى فوتوناتها المتشابهة : فالبروتون أي الكهرب يساوي ١٨٫٤٠٠٫٠٠٠ فوتون ، والالكترون أي الكهرب يساوي ١٠ آلاف فوتون ، أي ان الكهرب يعادل ١٨٤٠ كهربا ، وان اختلاف الذرات جميعها في ظواهرها وخصائصها سببه تفاوت عدد كهاربها وكهيرباتها . مع قولهم في امكان نقصان اجزاء الذرة أو زيادتها ، بحيث أن بوسعها أن تتحول الى عدة عناصر[١] . « وكأن الانسان لم يكتف بهذا وذاك ، فاذا بالعلماء يثبتون ، وبالادلة العلمية ، وحدة الطاقة والمادة ... فكل منهما يمكن تحويلها الى الاخرى ، وكلتاهما تخضعان لنفس القوانين حتى ليمكن اعتبار شعاع النور مكونا من حزم ضوئية ، وهذه عبارة عن جسيمات من الطاقة تسمى فومونات »[٢] .

---

(١) نقولا حداد : الطاقة الذرية ص ٦٤

(٢) مجلة العلوم العدد الخامس مايو ١٩٥٧ : وليد قمحاوي ص ٦٢

ولقد رأينا آنفا ان القول في حياة الخلية يحتم علينا القول في حيـاة كل من ذراتها ، حيث ان الحياة أي العقل بعبارة أخرى لا يحصل للخلية بمجرد تجمع اجزائها على هيأة خاصة أو ظروف معينة ، لحاجة عقلها في وجوده الى محفوظات أي افكار يعتمد عليها في تعقله • ومثل هـذا يلزم أن نقول في الذرة الحية المتكونة من فوتوناتها ، لأن العقل لا ينقسم وان مجرد تكتل فوتوناتها لم يوجد حياتها من العـدم ، حيث ان العـدم ليس بشيء حتى يوجد شيئا من الاشياء ، فاذاً لابد وان كلا من فوتوناتها حيـة أي عاقلة بعقل يناسبها ، وان كل ذرة هي مجموعة فوتوناتها العاقلة ، اما الخلية فهي مجموعة فوتوناتها وذراتها العقلية ، ولا استبعد امتناع الفوتون عن الانقسام ، كما لا استبعد انقسامه الى ذريرات أصغر منـــه ، الا انني أرى أن هذا الانقسام على فرض وقوعه لابد وأن يقف عندحد من الحدود لا يقبل الانقسام ذى عقل مبدئي • واذا لم يقف عند هذا الحد البسيط فحين ذلك يفقد الفوتون أو تفقد ذريرته عقلها المبدئي الذى يميزها عن غيرها •

• ولقد أثبتت النتائج التي وصل اليها العلماء اخيرا تلك الفكرة التي قال بها ديكارت من ان كل جسم فهو قابل للقسمة • وذلك ان الذرة تقبل القسمة بحيث تصل الى شيء لا ينقسم بعد ذلك ، [1] •

ولو لم يكن هذا التميز العقلي بين ذريرة وذريرة في الخلية الحية التي تتركب منها ، لأصبح عقل الخلية موزعا على هذه الذريرات ، ولكان عقل الانسان كذلك موزعـــا على ذريرات جسمه جميعها ، ولأمسى قابلا للانقسام تبعا لانقسام الجسم الذى يحل فيه • والانقسام ـ كما رأينـا ـ خلاف طبيعة العقل التي تستوجب الوحدة بين ملكات العقل وافكاره •

(١) احمد فؤاد الاهواني : معاني الفلسفة ص ٩٨

وهذه الذريرة العقلية تشبه بعض الشبه (مونادا) ليبنتز الذى تصور العقل ذرة روحية تربطها صلات وثيقة ببقية الذرات الروحية الاخرى التى يتألف منها الجسم الذى هو روحي في حقيقته ومادي في ظاهره ٠

وقد يعترض علينا معترض بقوله من أدرانا ان العقل لم يكن سوى عارض خارجي اتصل بمادة الكائن الحي – ولنقصد بهذا الكائن الخلية البدائية التي تولدت ولادة ذاتية – بعد أن حصلت مادة هذه الخلية على تركيب خاص ، وظروف خاصة تؤهلها للاتصال بالعقل وتفاعلها به ؟ على اعتبار ان هذا الفرض يغنينا عن القول في ضرورة حياة الاجزاء المادية للخلية ، وضرورة وقوف هذه الاجزاء عند حد من الحدود لا يقبل الانقسام ٠

هذا هو مذهب الأثنيتين ، الا اننا لا نقبله لأسباب كثيرة ، أهمها ان العقل لا يسعه أن يتفاعل مع الشيء المادى الذى يتصوره الماديون بأية حالة من الاحوال ، لان العقل ما هو الا ملكاته العقلية الخمس وما يحتوي من المحفوظات أى الافكار ٠ وكل هذا لا شبه له بتلك الصلابة المادية الميتة الخالية من الملكات والافكار ٠ كما أن العقل ومحتوياته الفكرية ليس له ذلك الحيز المعروف للمادة ولا يشغل مكانا ماديا من الامكنة حتى نقول ان حيزه يتصل بحيز المادة ويتفاعل به ٠ أي ليس للعقل طول وعرض وارتفاع حتى يتصل بطول وعرض وارتفاع الشيء المادى ليجعله حيا عاقلا ٠ وانه لا يقبل الانقسام كالمادة الظاهرة لنا ، لأن ملكة الارادة مجرد رغبة نزوعية لا شيء من الاشياء المكانية ، وانها لم تكن نفس الشيء الذى تريده ، وكذلك ملكة الاستنتاج مجرد قابلية منطقية لا شيء مادى ٠ وهكذا القول في بقية الملكات والافكار والعواطف ، حيث ان فكرتي عن الواحد ، وفكرتي عن الاثنين ليستا شيئين واقعين ولكنهما معاني عقلية اصطلاحية لا شبه لها بالاشياء الخارجية ٠ فالعقل اذن لا ينقسم بأية وسيلة كانت عكس

اشيء المادى كما يتصوره الماديون القابل للانقسام مهما صغر حجمه .

واذا كان العقل ليس من معدن المادة ولا يؤثر فيها لعدم تحيزه فلا يجوز القول باتصال العقل بالمادة المعروفة لدى الماديين ، ولا المادة بالعقل ، كما لا يمكن الادعاء بأن احدهما يؤثر في الآخر مع انفصال بعضهما عن بعض وتباين طبيعتيهما هذا التباين البعيد .

واذا استحال اتصال العقل بمادة الخلية المغاير لها ، واستحال كذلك خلو هذه الخلية الحية من العقل ، ونفينا كذلك صدور العقل من العدم أي من التركيب الكيميائي المجرد من العقل ، فحينئذ لا مندوحة لنا من القول بأن هذه الخلية الحية العاقلة بتركيبها الجسماني ما هي الا مجموعة عقول مجردة بسيطة متعاونة ، أى لم تحتو على أى شيء من المادة الميتة . لعلمنا بأن العقل كل واحد غير قابل للانقسام ، بينما الخلية مركبة من عدة ذرات ، وهذه الذرات مركبة من عدة فوتونات ، وربما تجزأت الفوتونات الى عدة ذريرات .

وعليه فاننا من الان وصاعدا نقصد بكلمة (ذريرة) أبسط اجزاء الاشياء الواقعة على الاطلاق فوتونا أو ما هو أبسط من الفوتون .

ونؤكد ان الذريرة عقلية ، أى عاقلة بعقل يناسب بساطتها ، كما انها غير قابلة للانقسام . اما لو كانت مادة صرفة غير عقلية لأستحال علينا تصور انقسامها الى ما لا نهاية له كأستحالة تصور وقوف انقسامها عند حد من الحدود ، وهذا هو حل أهم مفارقات « زينون الأيلي » في الذرة المادية . ولو علم زينون ان كلا من الذرات المادية على مختلف انواعها يقف انقسامها عند ذريرات عقلية بسيطة لزال منه هذا القلق الذى لايستقر على حال من الأحوال .

ولاحظ ليبنتز عيبا في قول اصحاب المذهب الذري ، فقال « كيف

يجوز لجسم ممتد أن يكون بسيطا ؟ وانتهى ليبنتز الى أن هناك تناقضا في القول ان الذرة ممتدة ، لأن مثل هذا القول يؤدي الى أن الامتداد غير قابل للتجزئة واستنتج من ذلك ان العناصر البسيطة هي ذرات غير ممتدة أعني ذرات لا جسمية »[1] .

وكذلك « ينكر (ماكتجرت) الفيلسوف البريطاني وجود الزمان والمادة وما يقع عليه الحس . لأنه يعتقد ان العالم روحي مركب من وحدات روحية مرتبة في نظام اولي بسيط أو في أكثر من نظام من هذا النوع . وجوهر هذه الروحانيات ـ أو هذه النفوس ـ ينحصر في انها تعقل ذاتها أو غيرها ، وهو تعقل يصحبه شعور وجداني أرادي »[2] .

وربما يقال : ان مجموعة الذرات العقلية المعدومة الحيز لا توجد الشيء المتحيز ، كما ان مجموعة اصفار لا توجد عددا من الاعداد . نعم ان لهذا الاعتراض المحتمل الوقوع وجاهته ، الا ان هذه الوجاهة تزول اذا علمنا ان الذريرة العقلية ذات الملكات العقلية البسيطة ومنها ملكة الحافظة لابد وأن تحتوي على المحفوظات ، لأن الحافظة لا تقوم لها قائمة بدون محفوظاتها التي تعتمد عليها الاستنتاج بعملية التفضيل المحرك للارادة ، وتوصلنا في الفصل الثالث من هذا الكتاب الى أن كلا من محفوظات الحافظة تحتوي على جزء بسيط من كل ملكة من ملكات العقل التي حصل عليها باحتكاكه في الواقع . ومعنى هذا ان المحفوظات أي الافكار العقلية تتضمن جميع الملكات العقلية . لأننا لو أمكننا ازالة افكار العقل المحفوظة في حافظته لذاب العقل وزال من الوجود ، ولم يبق فيه شيء من الملكات .

واذا كان كل عقل مجموعة افكاره كما انه مجموعة ملكاته ، فان

---

(١) ليبنتز : ترجمة البير نصري : المونودولوجيا : ص ١٢

(١) أ. ولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي : فلسفة المعاصرين والمحدثين ص ١٢٢

عقل الذريرة البسيطة لابد وأن يكون كذلك مجموعة افكاره أي محفوظات حافظته ، وبدون هذه المحفوظات لا وجود له .

وحيث أن الذريرة البسيطة عقلية خالصة ، أي تحتوي على الملكات العقلية الخمس ، وكل وجودها العقلي هو محفوظات حافظتها ، ولم تمتلك شيئا غير هذه المحفوظات في حالتي انفرادها واتصالها بغيرها من الذريرات البسيطة ، اذاً لابد وأن ما تظهر به من نور وحركة وامتداد صفات عقلية فيها ، وهذه الصفات هي محفوظاتها التي هي كل وجودها العقلي ، لأنها لم تكتسب هذه الصفات من غيرها ما دام غيرها لم يكن أكثر من ذريرات عقلية بسيطة تشبهها كل الشبه في صفاتها التي تبدو بها والتي هي عين محفوظات حافظتها .

والواقع بمجموعه لم يكن أكثر من نور وامتداد وحركة ، وهي عين الكيفيات الاولى اتي ذكرناها في الفصل السابق . اما الكيفيات الثانية - كما بينا في ذلك الفصل - كالمشمومات والطعوم والأصوات - فهي نتيجة احتكاك العقل بحوادث الواقع . ويؤيدنا على ذلك قول علماء الطبيعة المحدثين . ان الفوتونات أبسط دقائق المادة لم تكن أكثر من نور متحرك : والنور المتحرك كما يبدو لناظريه لا يخلو من الامتداد ، - وان كان امتداده لا يشبه امتداد المادة - ولو لم يكن ممتدا في الواقع لما كان مرئيا .

ولم نعرف غير هذه الصفات الثلاث للفوتونات ، أي الضوئيات . ولو خلت من صفاتها هذه أي أفكارها أو محفوظاتها - سمها ما شئت - لما بقى لها وجود ، كما لا يبقى لأي عقل وجود حين زوال أفكاره على فرض امكان هذا الزوال .

وعليه فأن كيان الذريرة العقلية لم يكن أكثر من هذه الصفات أي محفوظات حافظتها التي لا تمتلك شيئا سواها ، والتي هي قوام وجودها

العقلي كما انها قوام وجودها الواقعي • ولذلك نقول ان الامتداد الذى نشاهده في الكون عقلي ، ما هو الا فكرة أي جزء لا يتجزأ من طبيعة الذريرات العقلية لا أفكار في عقولنا كما يدعي المثاليون والنقديون • وكذلك النور والحركة فكرتان أو جزءان لا يتجزءان من عقول الذريرات لا أفكار في عقولنا • ومما يؤيدنا على ذلك ما تراه العلوم الطبيعية الحديثة « ان ما نسميه بالعالم المادى هو مجموعة ظواهر شتى تصدر من أصل واحد هو الطاقة • والطاقة في طبيعتها القصوى أبعد ما تكون عما نسميه بالمادة وأقرب ما تكون لما نسميه بالحياة أو بالعقل أو بالفكر » [1] •

وعلى هذا فظواهر الذريرة أى أفكارها الاولية هي عين الكيفيات الاولى التي نحسها في هذا الكون ، أي النور والحركة والامتداد •

وان سبب عدم اتصاف المادة بالنور عند سكونها النسبي هو انصراف ذريراتها الى التفكير بالامتداد والحركة ، وسبب اتصافها بالنور هو انصرافها عن فكرة الامتداد بعض الشيء الى فكرتي الحركة والنور • لأنها مادامت عاقلة فهي لا تستغني عن التعقل ، وبما انها منطوية على نفسها فلا مجال لها بالتفكير بغير أفكارها ، حيث انها لا تتصف بغير هذه الافكار •

ونؤكد ان الذريرات العقلية وما يتركب منها لم تكن افكار في عقولنا ، بل هي أشياء واقعية خارج عقولنا • بدليل عدم استطاعتنا أن نتلاعب بها كما نستطيع ان نتلاعب بأفكارنا • واذا كانت واقعية مع انها عقلية ، وان كل شيء في هذا الكون يتكون منها ، فمعنى هذا ان الكون بمجموعه عقول بسيطة لها قابلية خاصة على التفاعل والتعاون والتركيب والتطور كما سوف نرى في الفصل القادم •

---

(١) مبادىء علم النفس العام : يوسف مراد • ص ٥٧

الفصل التاسع

العقول الجزئيـة والعقل العـام

ان الذريرة العقلية ـ على بساطتها ـ تمتلك جميع ما تمتلكه عقول الاحياء الدنيا والعليا من الملكات العقلية الخمس • فهي تتصف بالارادة كما تتصف بالحافظة والمحفوظات • وان هذه الارادة في حركة مستمرة مع بقية الملكات ككل عقل من العقول • لأن الارادة بدون ما تريد لا وجود لها •وهكذا لا وجود لبقية الملكات العقلية بدون عملهـا المستمر ، الا ان نشاط العقل وحيويته يكونان دائما على نسبة امكانياته العقلية • وما هـذه الامكانيات ان لم تكن أفكاره التي هي سر وجوده ونشاطه التي يتطـور بكثرتها ويتضاءل بقلتها على فرض امكان هذا التضاؤل •

وبما أن الذريرة المتطورة من أبسط العقول ، أي أقلهـا افكارا على الاطلاق ، فهي أقلها تعقلا ونشاطا • غـير ان بساطتها وقلة افكارهـا لا تحولان دون تطورها النسبي اذا ما وجدت الظروف الملائمة والعوامل المساعدة ، لان كل عقل قابل للتطور ويريده مهمـا كانت درجتـه ما دام متصفا بالارداة التي لا تنفك عن طلب صالحها الـذي يتضمن تطورها ، ورفض طالحها بتعاونها مع اخواتها الملكات •

وبساطة الذريره العقلية ، اي قلة افكارها تجعلها منطوية على نفسها دائما ، ولهذا فهي تجتر افكارها المحدودة اجترارا يحول دون تطورهـا ، اي دون زيادة افكارها • اما اذا ساعدتها الظروف الملائمة والوسط المناسب فأنتبهت الى ما حولها بعض الانتباه ، عندئذ تزداد افكارها فكرة جـديدة ،

وبهذه الفكرة الجديدة المضافة الى افكارها الاصلية تتطور بعض الشيء وتتنبه بعض الانتباه بحيث تكون قادرة على اكتساب افكار اخرى من الواقع ولو أن الذريرات غير المتطورة ليست منطوية على نفسها لما حال شيء دون تطورها جميعا وبآن واحد .

وعند اتصالها بغيرها من الذريرات البسيطة المنطويات على نفسها وتفاعلها بها تترعمها وتؤثر فيها تأثيرا يوقظها من سباتها ، اي يصرفها عن انطوائها الى العالم الواقعي . وهكذا ينظم بعضها الى بعض وتتكاثر على هذه الصورة لتتكون منها ومن المنظمات اليها الذرة العقلية المركبة من ذريراتها .

وبطبيعة الحال ان ذريرة الذرة الاولى التي سبقت الثانية في يقظتها تكون أكثر منها افكارا ولو بفكرة واحدة ، أي ارجح عقلا وأقوى ارادة ، والثانية تكون اكثر افكارا من الثالثة ، وهكذا بقية ذريرات الذرة السابقة تفضل اللاحقة ، وتترأسها ، وكلها منظمات تحت رآسة اولاها وارقاها واكثرها افكارا واقواها ارادة .

ولو لم تكن اجزاء الذرة منظمات بعضها الى بعض تحت قيادة الذريرة الاولى ، اي العقل الرئيسي للذرة لما تماسكت اجزاء الذرة هذا التماسك وتعاونت هذا التعاون وتفاعل بعضها ببعض بهذه الوحدة المحكمة .

ولو ان كل ذريرة من ذريراتها تعمل بمفردها من دون ارتباط بغيرها لما بقي سبب موجب لتماسكها وتعاونها في الذرة . وعلى هذا فالذرة كائن حي ، اي عقلي مركب من مجموعة عقول بسيطة هي الذريرات العقلية .

واجزاء الذرة كما تبدو ذات حركات خاصة ، منها السالبة ومنها الموجبة ومنها المحايدة . ولو لم يكن بينها ذلك التفاعل المستمر ، وذلك

التفاضل بين بعضها والبعض الآخر لما اختلفت وظائفها وانقادت احداهـــا الى الاخرى هذا الانقياد الذي لافكاك منه الا بحدث خارق للعـــادة ، كالانفلاق الذري الطبيعي او الصنعي ، ولأستقلت كل منها عن غيرهـــا واخذت حريتها بقيادة ذاتها ٠

وارى ان تفاعل ونشاط ذريرات الذرة واتحادها في العمل لايخرج عن حيز الذرة ، ولم يكن بدافع خارجي ، لعلمنا ان الكون جميعه عند تحليله لم يكن اكثر من ذريرات متشابهة لا سلطان لاحداها على الاخرى ولهذا فلابد وان يكون هذا التفاعل والتعاون من سبب داخلي عقلي ، اي من سيطرة بعضها على بعض وانظمامها تحت قيادة اولاها وارقاها واكثرها افكارا وسلطة ٠

مع العلم ان اعترافنا بعقلية الذرة يتضمن اعترافنا بعقلية كل مـــن ذريراتها ، لان العقل بسيط لا ينقسم على ذريراتها القابلة للانفصال بعضها عن بعض ٠ ولا يمكن ان تكون الذرة المركبة ذلك التركيب المحكـــم ذات عدة عقول يعمـــل كل منها على حدة بحيث لا يعلم احدها بالآخر ٠ ولو كان ذلك كذلك لفقـــدت شـــخصيتها وتماسكها ولتبددت اجزاؤها اباديدا ٠ ولهذا أشبه نظام ذريرات الذرة العقلية وترأس ارقاها أدناهـــا وانضمام جميعها الى ذريرة رئيسية عقلية بنظام الجيش المدقيق الـــذي يخضع بعضه لبعض ، وبانظمام افراده على اختلاف رتبهم تحت قيـــادة عليا لا تقبل التنافر والعصيان ٠

ولو ان افراد الجيش على رتبة واحدة وكفاءة واحدة لدب التنافـــر والفساد بينهم وفقدوا النظام الذي يتطلب تفاوت الرتب واختلاف الكفاءات٠ والعالم الكبير ماكس بلانك صاحب جائزة نوبل للعلوم الطبيعية يقـــرر « ان حركات الكهيربات لا يسيطر عليها قانون معروف وانك لا تستطيع

ان تتنبأ عن اتجاه الحركة التالية لكهيرب من الكهيربات حـول النـواة » ويقول مورجان « ان الذرة المادية لا تخلو من عقل ولكنه على قدرهـا ، ومن التركيب المادي تنبثق عقول اخرى » ويرى سنبسر « ان الوجـود ليس بمؤلف من مادة ميتة بل هو وجود حي في كل جهة من جهاته ، حي بأعم معاني هذه الكلمة » ومن رأي اسمطس « ان وصـف الذرات المادية بالشحنات الكهربائية تقرب مسافة الخلف بين المادة الحيـة والمادة غير الحية » وليبنتز بالاضافة الى اعترافه بروحية (الموناداا) وهي ابسـط الذرات العقلية ـ على حد قوله ـ يقول بترأس بعضها بعضا في الاحيـاء المركبة منها « كل مونادا حاكمة تجد دائما مونادات أخرى تخضع اليهـا وتكون جسمها المعضون »[1] .

ويقول ايضا « تكون كل مونادا مع الجسم الخاص بها جوهرا حيا . فليست الحياة منتشرة في كل مكان ، ومرتبطة (بالاجسام) فحسب ، بل ان المونادات على درجات لا متناهية ، بحيث يتحكم بعضها بالبعض الآخر تحكما متفاوتا بالدرجة »[2] الا انه لم يذكر لنا سبب تفاوت درجـات المونادات ولا نوعية عقولها .

مع العلم ان الذرة منطوية على نفسها ، اي ان ذريرتها الرئيسـية لا تفكر بما هو خارج محيط ذريراتها المرؤوسة التي تتكون منهـا الذرة تدليل عدم تطورها بمفردها الا بحدث مهم خارجي لا يتيسر لكل ذرة من الذرات . ولو لم تكن الذرات جميعها منطويات على نفسها لما وجدنا مـا يحول دون تطور جميعها وبآن واحد .

وليس بمستحيل اكتساب الذرة الافكار الجديدة الواقعية ان وجدت الظروف المساعدة والبيئة الملائمة ككل عقل من العقول الجزئية ، الا انها

---

(١) المونادولوجيا : ليبنتز : ترجمة البير نصري . ص ٩٢
(٢) الموناداالوجيا : ليبنتز : ترجمة البير نصري ص ١٠٣

نادرة الحدوث . ولهذا لا نوافق اولئك الكيميائيين في قولهم ؛ ان مجموعة من العناصر المادية كالهيدروجين والاوكسجين والكربون والنيتروجين وغيرها من الاملاح في وسط خاص وحرارة معينة بوسعها ان توجد الحياة من المادة الميتة من العدم ، لأن العدم ليس بشيء حتى يوجد غيره ، ولأن الحياة المستحدثة بحاجة ماسة الى بذور حية تسبق وجودها المستحدث الجديد .

ولكننا نوافقهم ان يقولوا ؛ ان هذه المجموعة من الذرات في وسط خاص وحرارة خاصة مكنّت عقول الذرات من اليقظة والنشاط والالتفات الى الواقع واكتسابها شيئا من الافكار الجديدة . ولابد وان احداها سبقت الاخرى في هذه اليقظة لتترأس اولاها في اليقظة غيرها المتأخرة ، لان عقول الذرّات ليست كلها على درجة واحدة ، ولكنها متفاوتة على نسبة ما لكل منها من الافكار ، ليتم لأرقاها ان تترأس ادناها وليحصل الانسجام الذي لابد منه لأجزاء الخلية . ولولا هذه الرئاسة والقيادة لأستحال على ذرّات الخلية الترابط والتعاون ، ولتفرقت شرّ مفرق ، كل منها حسب هواها واتجاهها الخاص ، ولما استطاعت الخلية ان تتصف بالوحدة العقلية المشابهة للوحدة العقلية التي يتصف بها كل من الاحياء العليا والدنيا . ومعنى هذا ان الذريرة الرئيسية للذرة الرئيسية للخلية المتولدة ولاداة ذاتية تحتوي على شيء لا بأس به من الافكار بحيث يمكنها من ان تعرف بعض الشيء عن بعض ما يحيط بها فتتوجه اليه دون غيره وتستفيد منه حسب افكارها التي اكتسبتها بحيواتها التطورية من الذريرة الى الذرة الى الخلية ولولا الافكار الموجودة في كل من اجزاء الخلية قبل ان تركب منها هذا التركيب الجديد لما تميزت الخلية بشيء عن أي شيء مادي لجهلها كل شيء عما يحيط بها .

والخلية المتولدة ذاتيا تاخذ في التطور شيئا فشيئا بتكاثر افكارها

فتورث هذه الافكار بعد رسوخها لخلفها • وعندما تتطور بالتساقها بغيرها تترأس هذا الغير بحكم الاسبقية التي تميزها بالنضوج والنشاط النسبيّين وعندما يزداد تطورها وتلتسق بها خليتان تترأس الاولى الثانية ، وتتزعم الثانية الثالثة • وهكذا تستمر في التطور بكثرة المنضمّات اليها حتى تكون منها ومن الملتسقات بها الاحياء الدنيا والعليا ذات الخلايا الكثيرة ، تحت قيادة الخلية الاولى الرئيسية ذات الذرة الرئيسية التي تحتوى على الذريرة العقلية الرئيسية ، أي العقل الرئيسى • وبعبارة اخرى ان عقل كل من الكائنات الحية من ادناها الى اعلاها هو الذريرة الرئيسية للذرة الرئيسية في الخلية الرئيسية •

ولهذا ارى ان خلايا الدماغ هي اقدم وارقى خلايا الجسم ، وان الخلية الرئيسية ذات العقل الرئيسى اي الذريرة الرئيسية في محل ما من هذا الدماغ • « ••• واخيرا انه [ليبنتز] سبق عصره عندما اعتبر الاجسام مجموعة مونادات ، فالعلم أثبت حديثا ان الجسم هو عبارة عن مجموعة خلايا حية تحيا كل منها حياة خاصة ومستقلة ، ولكنها تابعة الواحدة الى الاخرى • ولما قال ان كل شيء حيّ في الطبيعة فانه سبق العلم الحديث الذي اثبت ان الذرة قوة تعمل دائما »[1] •

وسيطرة ذريرة الحي الرئيسية ، اي عقله الرئيسى على ملايين خلاياه وملايين ملايين ذراته وذريراته العقلية المتفاوتة في درجاتها العقلية والمتفاعلة بعضها ببعض تفسر لنا كيفية اتصال العقل الرئيسى بالواقع بعد اجتيازه ذريراته المرؤوسة له والمتفاعلة به • ولا سيما اذا ما علمنا ن جسم الحي متكون من عقول خالصة ، وليس من روح ومادة كما يتوهم الواهمون • ومعنى هذا ان ملكة ادراك الذريرة الرئيسية ذات الحواس الخمس تؤثر بما تليها من الذريرات تأثيرا عقليا ، وهذه تؤثر

(١) ليبنتز • البير نصري : المونادولوجيا ص ٢٦

بما تليها الى ان يصل ادراكها الى آخر الذريرات الخارجية اي خلايا البَشَرة المتصلة بالواقع اتصالا مباشرا . وذلك كجزئيات السلك التي توصل الكهرباء من احد طرفيه الى طرفه الآخر .

بهذه الطريقة الامتدادية يتصل العقل بمواضيع الواقع اتصالا مباشرا . ولم يكن العقل قابعا في مكانه بانتظار اخبار رسله العقد العصبية عن مواضيع الواقع كما يذهب النقديون وغير النقديين . بدليل ان الذريرة الرئيسية اي عقل الكائن الحي اذا ما انصرف الى افكاره الخاصة انصرافا كليا عندئذ لا يشعر بدقات الساعة القريبة منه مهما علت ، بل وقد يؤذي جسمه وهو لا يحس بهذا الاذى . اما اذا انصرف عن افكاره عند ذلك تنتشر ملكة ادراكه في جميع انحاء جسمه لتخرج الى بشرته المتصلة بالواقع اتصالا مباشرا .

وهكذا ـ على ما ارجح ـ يكون الاتصال التلبائي بين عقل انسان وعقل انسان آخر على بعد الوف الاميال ، يجتاز سلسلة من ذريرات الكون العقلية الواحدة بعد الاخرى حتى يصل الى من يريد بعد اجتيازه ذريرات جسمه الخاصة . وبعبارة اوضح ؛ ان عقل المتصل يمتد بسلسلة من ذريرات الكون العقلية المتصلة الحلقات الى عقل المتصل به كما تمتد القوة الكهربائية بسلكها الموصل بين جهازين كهربائيين .

وقولنا هذا يوفق بين الرأيين المتعارضين في الاتصال التلبائي ، حيث ان بعضهم يدعي ان هذا الاتصال يتم بواسطة ذبذبات اثيرية متصلة الموجات بين دماغ المتصل ودماغ المتصل به . اما البعض الآخر فيكتفي بالقول ؛ انه يتم بواسطة قوى روحانية لا علم لنا بحقيقتها .

وما هذه القوى الروحانية ان لم تكن دقائق الأثير . أو الفوتونات ؟ اي الذريرات العقلية كما نسميها ؟ والفوتونات على ما يعتقد بعض كبار العلماء من الاثير والى الاثير تعود .

والاتصال بين العقول المتباعدة (التلباثي) على ندرته ، من الحقائق المعترف بها من قبل اغلب العلماء المتخصصين » وهناك في نشاطنا ما يتجاوز الوجدان (العقل) مثل هذه الخاصة التلباثية التي اصبحنا جميعنا او معظمنا نسلم بها ، اي هذا الاحساس الذي نحسه عندما نكون بعيدين عن قريب نعزه او صديق نحبه تقع به حادثة او وفاة . فكأننا قد رأينا كل ما حدث حتى لنبكي مع ان ما بيننا وبينه لا يقل عن مائة او الف كيلومتر . ولم يعد شك في صدق هذه التلباثية اي الاحساس عن بعد . وهي بالطبع دوق الوجدان . هي انتقال تطوري جديد »[1] .

* * *

والاتصال التلباثي ، والامواج النورية ، وانتقال الصور والاصوات على اجنحة الاثير ، والتفاعل المستمر بين اجزاء الكون باجمعها بحيث ان اقل حادثة في الكون تؤثر في جميع انحائه ، وعقلية جميع دقائقه البسيطة والمركبة ، كل هذا يجعلنا نؤمن بان الوجود وحدة عقلية لا انفصال لبعض اجزائه عن البعض الآخر . وذلك كوحدة العقل الجزئي مع كثرة ملكاته وافكاره وعواطفه التي لاانفكاك لأحداها عن الاخرى .

وحتى الآن لم يقرر العلماء بعد ؛ هل الكون ممتلىء ام متخلخل . ولو كان ماديا كما يقول البعض لكان متخلخلا لتتم لذراته حركتها وتميز بعضها عن بعض . ولولا هذا التخلخل مع ماديته لأصبح الكون كتلة مصمتة كصخرة واحدة لا تعرف لأطرافها حدود ولا حركة . كما ان التخلخل لا يناسب التفاعل المستمر بين اجزاء الكون جميعها ان كانت مادية .

وهذا التناقض يزول اذا ما علمنا ان الوجود بمجموعه ذريرات عقلية متحركة بحركة عقلية ، ليصبح التخلخل صوريا بالنسبة الى اجزاء

---

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك : ص ٣٤

الكون كصورية انفصال افكارنا في عقولنا بعضها عن بعض مع انها والملكات العقلية التي تضمها شيء واحد لا يعرف التجزئة والانفصال أو التخلخل .

وكما ان الذريرة مجموعة افكارها العقلية ، والذرة مجموعة ذريراتها العقلية ، والخلية مجموعة ذراتها وذريراتها ، وكل من الكائنات الحية الدنيا والعليا مجموعة خلاياه وذراته وذريراته ، كذلك نقول ؛ ان الوجود كائن عقلي عام . وكل اجزائه عقول جزئية فيه على مختلف درجاتها من الذريرات البسيطة الى الاحياء العليا كالانسان وما هو ارقى من الانسان ان وُجد . ولم يكن هنالك في هذا الوجود ما هو خارج عنه .

والعقل العام ككل عقل من العقول لابد له من محفوظات لحافظته ليتم له التعقل . الا انه لم يكتسب هذه المحفوظات مثلنا من الواقع لعدم وجود كون واقعي خارج عنه ، اي خارج محفوظات حافظته او افكاره - سمها ما شئت - التي هي هذه الحقائق الكونية العقلية على مختلف انواعها ودرجاتها .

وليس من المستطاع القول ؛ ان العقل العام بالنسبة الى الكون ذريرة عقلية رئيسية فيه كالذريرة العقلية الرئيسية بالنسبة الى الكائن الحي ولو كان ذلك كذلك لأصبح متطورا من الذريرات البسيطة البدائية كبقية العقول الجزئية المتطورة درجة بعد درجة . ولكان الكون قبل تطور العقل العام والعقول الجزئية مجرد ذريرات بسيطة متشابهة كل التشابه ولا غير ، ولما وجدت القوانين الطبيعية التي تسير على موجبها الحوادث الطبيعية بمختلف انواعها . لأن الذريرة قبل تطورها لم تحتو الا على بعض الافكار العقلية المحدودة ، وما فيها تلك القوانين الطبيعية الدقيقة كل الدقة والكثيرة كل الكثرة ، والتي تدل على حكمة موجدها ، او حكمتها هي ان كانت ازلية ولم يوجدها موجد . كما ان هذه القوانين

لم تخلق نفسها بنفسها من العدم لأفتقارها الى الموجد المريد ، والارادة لا توجد ـ كما علمنا ـ بلا اخواتها الملكات العقلية ، والعقل الخالـــق لقوانين الطبيعة المكتنفة لجميع محتويات الطبيعة لابد وان يكون على جانب كبير من القدرة والتدبير •

ولولا هذا القانون الطبيعي لما ُوجـــدت كل من الألكترونـــات والبروتونات والنيوترونات من مقادير معينة من الفوتونات ، ولما صار كل عنصر من العناصر من مجموعة خاصة من هذه الدقائق الذرية ، ولما صار الماء مثلا من امتزاج مقادير لا يتعداها من الهيدروجين والاوكسجين ، بل ولما تطورت العقول على مختلف درجاتها والمواضيع الطبيعية على مختلف انواعها • لأن هذا التركيب يسير على قانون خاص ، ليس من وضـــع الذريرات البسيطة كل البساطة والمنطوية على نفسها كل الأنطواء • ولو لم يكن هذا القانون لبقيت الذريرات على بساطتها وتفرقها ، واذا ما تجمعت تجمعها عفوي فوضوي لا يفيدها شيئا لانه بلا قصد ولا نظام ولا تطور •

ولو لم تكن هذه القوانين عقلية لما استطاعت ان تؤثر بالحقـــائق الطبيعية العقلية المتنوعة • لهذا فان القوانين الطبيعية العقلية لم تصـــدر من لا شيء ، وان صدرت من شيء فلابد وان يكون عقليا ، او انها نفس هذا الشيء العقـــلي •

وحيث انه لا وجود للقوانين الطبيعية بدون الذريرات وما تركـــب منها من الحقائق الطبيعية ، لبطلان عملها بدون وجود ما تعمله ، ومـــا لا عمل له من العقول لا وجود له ، فهي اذن ملازمـــة للحقائق الطبيعيـــة ملازمة الظل لصاحبه ، ولا بقاء لها بدونها •

وعليه فالقوانين الطبيعية لم توجد قبل الاشياء الطبيعية لعـــدم وجود ما تعمله قبلها ، ولم توجدها الذريرات من العدم قبل تطورها ، لأن كلا

من الذريرات منطوية على نفسها ولا تعرف عن غيرها شيئا ، ولم توجدها بعد تطورها ، لانها لا تتطور بدون هذه القوانين • بالاضافة الى ان الذريرات البسيطة اقل من ان توجد غيرها من لا شيء ، ولاسيما القوانين التي تدل على سمو وعمومية موجدها ، او انها هو هذا العقل السامي العام •

وحيث انه لا وجود للقوانين بدون الحقائق ، ولا وجود لها قبلها ولم توجدها الحقائق ولا غيرها لعدم وجوده ، فلابد وان تكون ازليتها كأزلية الكون ولافكاك لها عنه باي حال من الاحوال • وخاصة بعد ان علمنا بانهما عقليان ومن معدن واحد • والذي يجعلنا نؤكد ان لا عقل فوق هذه القوانين والاشياء ، هو يقيننا بأننا لو تصورنا زوالهما لما امكننا عندئذ تصور بقاء عقل عام ولا اي وجود عقلي ام غير عقلي • وذلك لعدم وجود ما يعمله العقل حين ذلك ، ولأن العمل شرط لازم لوجود اي عقل من العقول ومنها العقل العام • ولهذا نقول ان الوجود بكل محتوياته وقوانينه هو العقل العام ولم يكن شيئا سواه •

وحيث ان العقل العام لا وجود له بدون محفوظات حافظته اي افكاره ككل عقل ، ولم يكن هو بشيء ـ كما علمنا آنفا ـ غير الطبيعة وقوانينها ، فلابد وان تكون افكاره اللازمة لوجوده عين هذه القوانين والاشياء •

ولا يمكن القول بأن الذريرات وما يتركب منها مستغنية بوجودها عن العقل العام ذي القوانين الطبيعية ، وانها ليست من افكاره • ولو كان ذلك كذلك لأستغنى هو بقوانينه ايضا وكانت كل وجوده اي افكاره • ولكن ضرورة وجود الذريرات لوجود القوانين وازليتهما وعدم امكان انفصال احدهما عن الآخر مع عقليتهما ، وعدم وجود كل شيء غيرهما ، كل هذا يفرض علينا القول بانهما وحدة عقلية عامة • وبعبارة اخرى ،

انهما افكار العقل العام الذي لا وجود له بدون افكاره • وقولنا ببساطة الذريرة معناه ان افكارها قليلة جدا بدرجة لو أزيلت منها فكرة واحدة ـ على استحالة ذلك ـ لما بقي لها وجود بعد ذلك • لأن ملكاتها العقلية تحتاج مقدارا كافيا من الافكار ليتم لها التعقل ، وبدون هذا المقدار الكافي يستحيل عليها التفكير المحرك للأرادة ، ولا عقل بدون حركة عقلية تناسبه •

* * *

فالذريرات والذرات والخلايا والاحياء الدنيا والعليا ، هذه الاحياء المختلفة الدرجات والامكانيات جميعها افكار عقلية في العقل العام • وانه لم يكن بشيء غير هذه الموجودات العقلية الفكرية • كما ان كل عقل جزئي لم يكن باكثر من افكاره البسيطة وافكاره المركبة ، وهذا مقارب لما قاله الفيلسوف لطزة « فهو [لطزة] يفهم من وجود الشيء ان له علاقات ونسبا مع غيره ، او انه قوة الشيء على ان يؤثر في غيره ويتأثر به • ولا يمكن تصور هذه العلاقات والنسب الا اذا افترضنا وجود وحدة تضم جميع الموجودات • ولهذا يعتبر هذا الفيلسوف افراد الموجودات مجرد حالات او تغيرات في جوهر واحد عام يسميه احيانا بأسم «المطلق»• على انه يرى ان افراد الموجودات يمكن اعتبارها وحدات مستقلة اذا نسبنا الى كل منها نوعا من الحياة العقلية تشبه الحياة التي لنا »[1] الا انه لم يعرفنا بكيفية استقلال هذه الوحدات عن عقل المطلق الذى يضمها • وعدم وجود ما هو خارج العقل العام يجعل ادراكه دائما ادراكا مثاليا لا واقعيا ، وذلك كتفكير العقل الجزئي بافكاره الخاصة • ويكون الفرق الوحيد بين تعقل العقل الجزئي والعقل العام هو ان الاول يدرك أفكاره الخاصة عند انطوائه على نفسه كما يدرك مواضيع العالم الواقعي بانصراف

---

(١) كوكبه : ترجمة ابو العلاء عفيفي : المدخل الى الفلسفة ص ١٨٠

ملكة ادراكه اي احساسه اليها . بينما العقل العام لا يستطيع الا الانطواء على نفسه لعدم وجود كون آخر يكون موضوع ادراكه ، ولأنه كل موجودات هذا الوجود العام الذي لا وجود غيره . وهذه الموجودات اي افكار العقل العام لابد وان تكون ازلية فيه يتصرف بها كما يتصرف العقل الجزئي بافكاره . فالعالم مكون من اجسام ، والجسم مكون من ذرات ، والذرة في نهايتها اشعاع ، والاشعاع هزات في الفضاء والهزة حركة والحركة في صميمها حسبة رياضية تقدر بالمعادلات والاعداد ، والحسبة الرياضية فكرة . اذن فالجسم فكرة والعالم المادي مجرد افكار ، ولكن الافكار لا تقوم بذاتها بل محتاجة بالضرورة الى محل ينتظمها ويحيط بها.

ولذلك لم يعد بد من التسليم بضرورة عقل كلي يشمل هذا العالم ويحتويه ، وهذا العقل هو ما نسميه بلغة الدين الله .

هذا ما ذهب اليه السير آرثر اديختون . اما مذهب اينشتين عن المكان والزمان ، ومن اتصالهما نجمت الحركة ثم تجمدت الحركة فكانت المادة وكانت الاجسام ، ولكن مضمونها المكان والزمان مجرد نسب تحسب في الاذهان ، ولا تقدر الا في وعي الانسان ، مما يؤذن بالقول بأن الكون افكار . والكون عند اينشتين كروى كفقاعة الصابون ، وهو يخضع لهندسة المكان ـ الزمان ، اما فيما بعد المنحنى الكوني فقد توجد اكوان لا تخضع لهذا النظام الهندسي ، مما يرجح مزاعم الروحيين بوجود كائنات ميتافيزيقية لا مكان لها ولا زمان تكمن وراء هذا الكون »[1] .

---

(١) مجلة الاديب عدد يناير ١٩٥٥ ص٥٧ محمد فرحات عمر .

الفصل العاشر

علاقة العقل بالدماغ والجسم

ان وحدة ملكات العقل ، وتزعم الذريرة الرئيسية العقلية على جميع ذريرات وذرات وخلايا جسم الكائن الحي اللتين توصلنا اليهما في الفصول المتقدمة ، لم تتركا مجالا للقول بان بعض الأمراض الدماغية تعدم الذاكرة من العقل ، كما ادعى ذلك بعض العلماء • ومنهم من لم يكتف بهذا حتى عيّن مكانا خاصا في الدماغ للصدق ، وآخر للغدر ، وثالثاً للرذيلة ، الى غير ذلك من الصفات الاخلاقية والعواطف النفسية • كأنّ الدماغ حانوت ضخم ، في كل مكان منه بضاعة خاصة يمتلىء بها او يفرغ منها حسب العرض والطلب •

ولا اصور امكان خلو العقل من الذاكرة مرة واحدة باي حال من الاحوال ولو خلى عقل انسان منها لما استطاع أن يفضّل الخبز على الحجر عند جوعه ، ولا الماء على النار عند عطشه ، ولا اي شيء دون غيره عند حاجته اليه ، بل ولم تبق لديه حاجة ما لعدم تذكرها ، وعدم تذكر كيفية الحصول عليها ، وما يلابسها من امور •وعندئذ يجهل اية قيمة لأي شيء من الاشياء • وبعد انعدام قيم الاشياء لابد وان يتوقف العقل عن القيام بأيّ عمل من الاعمال ، وذلك لتوقف ارادته التي تعتمد على ملكة الاستنتاج التي تفاضل بين الاشياء بمقابلتها بالافكار التي تعرضها عليها الذاكرة •

وعند اختفاء الذاكرة والارادة والاستنتاج يختفي الوعي الذي

هو نتيجة تفاعل هذه الملكات بمواضيع الواقع ومحفوظات الحافظـــة • وهكذا يزول العقل بمجرد زوال ملكة الذاكرة ، بل وينعـــدم بانعـدام اية ملكة من ملكاته الخمس •

ولكن من الجائز اقول بضعف الذاكرة بعد قوتها ، او قوتهـا بعد ضعفها ، كما ينطبق هذا القول على بقية الملكات • وسبب ذلك على مـا نعتقد هو مجرد ضعف احداها لحساب غيرها ، ولم يكن نتيجة امـراض دماغية • الم نلاحظ ضعف الذاكرة عند العباقرة من المفكرين والمخترعين؟ بينما ملكتهم الاستنتاجية على اتم ما تكون من القوة والنشاط • بعكس سواد الناس الذين هم على اتم ما يكونون من التذكر والانتباه الى الواقــع ، بينما ملكتهم الاستنتاجية لا تعرف ذلك النشاط المتوغل في التعميق والتحليق للحصول على النتائج الباهرة والحقائق السامية •

ولا اعتقد ان لتركيب الدقائق الدماغية ، او احجام الادمغة ، دخل في هذا الاختلاف بين العباقرة والسواد • ولكن الفرق الوحيد ، هـــو اختلاف محتويات ذريراتهم الرئيسية العقليـــة ، اي اختلاف محتويـات عقولهم بعبارة اخرى كما وكيفا •

وكثرة الافكار الاستنتاجية نسبيا للعقل العبقري وأهميـة بعضـها ، وقوة تركيز هذا العقل مع التربية والظروف المساعدة على ابراز المواهب ، هي سبب افضليته على العقل العادي ، اي سبب قوة استنتاجه وخصوبـة خياله • وهذه المميزات هي التي تصرف العقل الراقي الى جلائل الافكار وخوالد الاعمال • كما تجعله منطويا على نفسه ، جالسا على شاطئ محيط افكاره ليغوص بين الحين والآخر للبحث عن اللآلئ الغالية •

مع العلم ان انطواءه هذا سر ظاهرة بلادته الباديـــة على وجهـه ، والتي لا يرى السطحيون ما وراءها • كما انه سر ضعف ذاكرته • وما

هي الذاكرة ؟ أليست عارضة أفكار لملكة الاستنتاج ، لتقارن الاستنتاج بدورها بين حوادث الواقع والافكار المحفوظة عنها في الحافظة ؟ وكيف لا تبدو البلادة على العبقري ، وذاكرته مشغولة في اغلب اوقاتها بافكار الحافظة دون الواقع ، بعكس الرجل الاعتيادي المنصرف بذاكرته الى الواقع دون الافكار في اغلب الاحيان ؟ .

أما الاستنتاج فملكة داخلية ، اي لم تكن كملكة الادراك ذات المواضيع الخارجية ، ولا كالذاكرة التي هي همزة وصل بين الافكار الداخلية والمواضيع الخارجية . ولهذا نجدها عند العباقرة الانطوائيين انشط منها عند العوام الانبساطيين .

لذلك لا نرى أن كبر وصغر حجم الدماغ له دخل في قوة العقل وضعفه كما يقول البعض .

وبعد ان اوضح سلامة موسى علاقة قوة العقل بحجم الدماغ ، استدرك بقوله « قلنا ان ضخامة المخ تدل ، في ضوء التطور ، على زيادة الذكاء . ولكن ليس هناك برهان حاسم جازم على هذا الرأي . وربما يكون للذكاء اصل في توزيع الشرايين ومرونتها في خلايا الدماغ ، اي ان القدرة على الذكاء تحتاج الى شبكة من الشرايين الصغيرة العديدة التي تغذي المخ بالدم . فاذا كانت هذه حسنة انتظم غذاء المخ وزادت القدرة على التفكير والعكس يحدث العكس »[1] .

وبما ان العقل هو ملكاته العقلية الخمس ، وان عواطفه نتيجة افكاره السلبية والايجابية المصنفة داخل العقل ، اي داخل الذرية الرئيسية العقلية لهذا لا يبقى مجال للقول بان للسرور مكانا ما في الدماغ غير مكان الحزن ، وللحب مكانا غير مكان البغض . لعلمنا ان السرور

---

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك : ص ١٤

والحزن والحب والبغض من العواطف المندمجات بالعقل . ويشاركنا برأينا هذا سلامة موسى ايضا بقوله « ولكن البحث العلمي اثبت ان نظرية الكفاءات هذه غير صحيحة ، اي اننا لا نستطيع ان نعين بقعا خاصة في المخ تدل احداها على الصدق ، والاخرى على الغدر او الرذيلة او الفضيلة . ولكن الحرب الكبرى الاولى ، بما حدث فيها من اصابات مختلفة ومتعددة في المخ ، اثبت شيئا يقارب مزاعم (جول) وهو ان هناك مراكزا معينة في المخ للنظر او حركة اليد او الكلام او غير ذلك مما يصيب المخ في احدى هذه البقع عجز المصاب عن الكلام او عن تحريك الابهام او عن الرؤية »[1] .

ومزاعم (جول) معقولة ، لأن اعصاب النظر واليد واللسان المتّصلة بالدماغ ليست من العقل في شيء ، اي ليست من افكار العقل او عواطفه، ولكنها اعصاب جسمية دماغية من الممكن اصابتها بالبتر او الشلل ومختلف الامراض ، كما يمكن ذلك في بقية اعضاء الجسم . لعلمنا بان صلة العقل ، أي الذريرة العقلية الرئيسية ببقية اعضاء الجسم التي هي ذريرات عقلية كذلك . صلة مجاورة وتفاعل بنتيجة هذه المجاورة كما اوضحنا ذلك في الفصل السابق .

ولقد احسن برجسون بقوله ؛ ان الشعور (اي العقل) معلق بدماغ وليس هو الدماغ بالذات : ولكنه لم يعرفنا بماهية هذا الشعور وكيفية علاقته بالدماغ . اما قوله بان الشعور والمادة ومنها الدماغ يتدفقان من مصدر حيوي عام واحد ، كالنافورة المتدفقة بالماء ، وان القوى المندفعة هي الشعور ، والقوى المتساقطة هي المادة ، فانه تشبيه شعرى جميل الا انه لم يعرفنا بحقيقتهما وحقيقة مصدرهما تعريفا علميا مقبولا .

---

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك : ص ١٢٠

ولقد علمنا في الفصول المتقدمة ؛ ان لا حافظة بلا محفوظات ، ولا عقل بلا حافظة ، وان العقل يتطور كلما كثرت محفوظاته ، اي افكاره ، وانه يزول مرة واحدة بمجرد انعدام افكاره ، على فرض امكان هذا الانعدام • وهذه الآراء التي اكثرنا من الاستدلال على صحتها ، تنفي القول بانطباع الافكار في خلايا الدماغ ، كما تنطبع الالفاظ على الاسطوانة الفوتوغرافية • ولو صح هذا التشبيه لكان في الدماغ مكان لكل ملكة من الملكات ، ولكل عاطفة من العواطف ، ولكل فكرة من الافكار • وعندئذ يستحيل علينا تصور تفاعل الملكات بالعواطف او الافكار ، مع تباعد بعضها عن بعض لاستنتاج افكار جديدة مركبة • كما يستحيل علينا تصور تطور العقل المجاور لافكاره بهذه الافكار نفسها ، ان لم يضمها اليه وتتحد به •

وان كل فكرة ما هي الا تصور عقلي لا شيء مادي • ففكرتي عن قلم من الاقلام الواقعية ، ما هي سوى صورة فكرية أتصورها ولا أحسها • ومن مجموعها يتكون العقل ، وليست لها تلك الصفات المادية كالامتداد المادي لتنطبع او تلتصق بامتداد خلايا الدماغ • ولو كانت عقلية والدماغ ماديا لما تم اتصالهما لأختلاف طبيعتيهما اختلافا يجعل اتصالهما وتفاعلهما من المستحيلات • وذلك كما يقول الفيلسوف فدريش « ان العقل الانساني يسجل التجارب التي يحصل عليها الانسان في حياته ويخزنها في صور فكرية ؛ وهذا الحفظ وان كان ممكنا لبعض الآلات الميكانيكية ـ كالآلات الحاكية مثلا ـ الا ان الحفظ الآلي يختلف كل الاختلاف عن حفظ الافكار ؛ لأن هذا الاخير يمكن استخدامه في توليد افكار اخرى جديدة» [1] ومن الادلة العلمية على ما ذهبنا اليه ، هو انه عندما يقتطع جزء من دماغ

---

(١) أ•ولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي : فلسفة المحدثين والمعاصرين ص ١١٧ •

أنسان ، يعود بعد القطع على حالته العقلية الاولى ولم ينقصه شيء من الافكار او العواطف او الملكات ٠

واذا كانت الافكار غير منتشرة في خلايا دماغ الانسان ، وهي لاتتعدى دماغه ، فعند ذلك يكون قولنا في تركز الافكار في ذريرة دماغه الرئيسية العقلية مقبولا من كل الوجوه ٠

واهم مشجع على المذهب المادي ، هو ما يظهر لنا من الصلة القوية بين الجنون (الذهان) ومرض الدماغ ٠ وعلى هذا الاساس بنى بعض العلماء وخاصة الاطباء منهم ، اعتقادهم بمادية العقل ، أي ان العقل نتيجة نشاط مادة الدماغ ٠ ولكن اذا ما أمعنا النظر في وحدة الملكات العقلية مع أفكارها التي هي خلاصة العقل ، ولاحظنا بساطة العقل التي لم تقبل* الانقسام بحال من الاحوال ، مع قبول الكتلة الدماغية للانقسام ، آمنا بأن افكار العقل لم تكن منتشرة في ذرات الدماغ ، ولم يكن لكل من العواطف مكان في الدماغ ، كما يتوهم الواهمون ٠ وعندئذ لا مفر لنا من التسليم بأن العقل ليس هو الدماغ ، وان كان في داخله ومن معدنه ، ويؤثر أحدهما بالآخر هذا التأثير الواضح ٠ ولا مندوحة لنا من القول بأن العقل هو الذريرة العقلية الرئيسية للذرة الرئيسية للخلية المترأسة على جميع خلايا جسم الكائن الحي ، ومنها خلايا الدماغ ٠

ولقد علمنا في الفصل السابق ، ان العقل عند اتصاله بالواقع ، يمد ملكة ادراكه في خلايا الدماغ القريبات منه ، ومنها الى بقية خلايا الجسم حتى يصل الى البَشَرَة ذات الاعضاء الحسية ٠ اما اذا مرض الدماغ وتفسخت خلاياه التي هي بمثابة همزة وصل بين العقل والواقع ، فعند ذلك يقبع العقل في مكانه ، لأنفصاله عن الواقع ، ولعدم وجود ما يعمله سوى اجترار أفكاره الخاصة ٠ فتتغلب عليه عواطفه لاختفاء الواقع منشط العقل المزاحم القوي للعواطف ٠

وما هو الجنون المطبق ، ان لـم يكن تغلب العواطف على العقـل بحيث ينسيه كل شيء غيرها ؟ وعند زوال أعراض المرض بشفاء الخلايا يستقيم العقل لاتصاله بالواقع مرة ثانية من دون أي عائق يعوقه . ولهذا أفضل تسمية جنون الذهان بالفصام (الشيزوفرنيا) ، لأن هذه التسمية تعبر أدق تعبير عن انفصام عرى الخلايا التي توصل العقـل بالواقع ، الا ان الفرق بين انطواء العبقري وانطواء المريض بعقله هو ان انطواء الاول متقطع بحيث أن اتصاله بواقعه بين الحين والآخر أكثـر من انفصاله . وعندئذ يكون على علم تام بحقيقة واقعه وخياله ، ولهذا يسيطر على نفسه في الحالتين ، غير أن انطواء الثاني مستمر وبدون انقطاع الا نادرا ، وهذا الاستمرار ينسيه واقعه نسيانا يكاد أن يكون تاما بحيث تنعدم سيطرتـه على نفسه لعدم معرفته بشذوذها .

مع العلم ان العقل في حالة جنونه لا يقطع كل صلته بالعالم الخارجي كليا ، وسبب ذلك هو انه لا بد من وجود بعض الخلايا الدماغية السليمة التي تسمح بعض الشيء لأمتداد ملكة ادراك العقل الى الدماغ الخارجي . اما اذا فسدت جميع خلايا الدماغ مرة واحدة ، فحين ذلك ينقطع العقل عن هذا العالم كل الانقطاع ، بحيث لا يعرف شيئا غير أفكاره ، وهذا هو الموت المحقق . وما هو الموت ان لم يكن تفكك عرى خلايا الدمـــاغ جميعها ، بدرجة لم تبق أية صلة ولا رابطة بين العقل وخلايا الجسـم الاخرى ؟ وكيف تماسك وتفاعل خلايا الجسم ، ويستمر الجسم على نشاطه بعد انقطاع صلته بالعقل ؟ مع العلم ان العقل هـــو الذى يتضمن العواطف ذات الغرائز ، والغرائز هي الحركات العضوية اللا شعورية التي لا حياة للجسم بدونها .

والجنون على نوعين رئيسين ، الذهـــان والعصاب . الا أن الاول أقوى من الثاني وطأة وأقل منه قبولا للشفاء . لأن الذهان لم يكن غير

تفسخ خلايا الدماغ عندما تعبث به ميكروبات الزهـري أو التيفوئيـد أو ما شابه ذلك من الامراض الميكروبية • اما العصاب فهو كل مرض نفسي حاد ، كسيطرة عاطفة الخوف او الحب مثلا على العقل سيطرة تامة تنسيه كل ما عداها ، وعندئذ يسلّم العقل لهذه العاطفة أو لجملة من العواطف قياده ، ويذوب فيها كله أو أغلبه ، حسب شدة المرض أو خفته •

وكل من العواطف ـ كما أوضحنا في الفصل الثالث ـ لم تتميـز بنشاطها عن العقل بشيء سوى ضعف استنتاجها وقـوة ارادتها • بعكس العقل الذى تفوق استنتاجه على ارادته في النشاط • وضعف الاستنتاج في العاطفة يجعلها متهورة لا تحسب أى حساب لما تريد ، ولم تأبه بالنتائج مهما كانت ، خلاف العقل الذي لا يريد أو يرفض الا بعـــد استشارة الاستنتاج •

ولهذا عندما تتغلب عاطفة من العواطف على عقل الانسان بصـورة مستديمة ، لمرض من الامراض النفسية ، يصبح كالنائم الذي تحكمت به عواطفه ، أي لا شعوره •

وتناول الخمر وبعض المسمومات ، يسبب الأمراض الدماغيـة ، الا انها ذات تأثير موقت ، بحيث تفصل العقل بعض الشيء عن واقعه الى افكاره الخاصة لتنسيه آلام الواقع ساعات محـــدودات • ويؤيدنا برجسون على بعض هذا بقوله « فقولوا اذا شئتم ان الدماغ هو عضو الانتباه الى الحياة • ولهذا السبب كان يكفي أن يحدث تغير طفيف في المادة الدماغية حتى يبدو أن الفكر كله تأثر من ذلك • لقد تحدثنا عن تأثير بعض السموم في الشعور ، وعن تأثير المرض الدماغي عامة في الحياة النفسية • فهـل الفكر نفسه ، في مثل هذه الحالة ، هو الذي اختل أم ان الذى اختل هو جهـاز اتصال الفكر بالاشياء؟ حين يهذي مجنون فان تفكيره قد يكون متفقا مـع أدق قواعد المنطق •

بل انه ليخيل اليكم ، حين تسمعون احدا من مجانين الاضطهاد يتحدث عن نفسه ، انه لا يخطىء الا لأسرافه في استعمال المنطق • والواقع ان ضلاله ليس ناتجا عن أنه يفكر تفكيرا خاطئا ، بل لأنه يفكر بعيدا عن الواقع ، يفكر خارج الواقع ، كأنه في حلم ، فلنفرض ما دام هذا معقولا ، ان سبب المرض هو تسمم المادة الدماغية » [1] •

غير اننا نرى برجسون قد خلط بين الذهان والعصاب ، بين مرض الدماغ ومرض النفس • لأن تسمم الدماغ في مادة من المواد السامة ، أو مرض من الامراض ، غير مرض الاضطهاد النفسي • وهناك شيء آخر نؤاخذه عليه ، هو ادعاؤه ، ان باستطاعة مجنون الاضطهاد أن يبالغ في استعمال المنطق • ولو كان ذلك كذلك ، لمابقي سبب ما لاتهامه بالجنون، وعدم اتهامه بالانفعال أو الثرثرة • اما الذى نوافقه عليه بعض الشيء ، فهو قوله بأن العقل غير مجموع الدماغ• وان لم يعرفنا بالفروق الجوهرية بينهما ، وكيفية تفاعلهما •

الا اننا لا نرى هناك من فرق بين العقل والدماغ من حيث طبيعتهما العقلية ، سوى أن احدى ذريرات الدماغ تترأسه كما تترأس ذريرات الدماغ جميع ذريرات الجسم • وذلك بحكم الاسبقية في الرئاسة والاندماج ، كما فصلنا ذلك في الفصل السابق • أى ان جميع دقائق جسم الكائن الحي ومنه الدماغ ، تترأس أسبقها سابقتها ، وهذه تترأس ما تليها في الاسبقية ،حتى تنضم جميعها تحت الذريرة الرئيسية الاولى •

وبما أن الدماغ أسبق من بقية ذريرات الجسم ، ويأتي بعد الذريرة الاولى الرئيسية التي هي العقل ، فالدماغ اذاً يقف موقف الوسيط بين العقل والجسم ، وانه لا يعمل شيئا ما بدون ارادة العقل وتوجيهاته • حتى أعمال الجسم اللاارادية ، كحركة القلب والمعدة وما شابهها في

---

(١) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ٤١

مبدئها حركات ارادية ، أي حصلت بإرادة العقل . ولتكرارها عدة أجيال اكتسبت صفة الآلية ، كحركة اليدين التي اكتسبت الصفة الآلية بعدما كانت ارادية في مبدأ نشوئها .

وهذا يفسر لنا كيفية تأثير العقل بالجسم . اما تأثير الجسم بالعقل فهو كذلك نتيجة انتباه العقل وانفعاله . ولو لم ينتبه العقل لما يصيب الجسم لأنعدم تأثير أحدهما بالآخر ، اما اذا وجه العقل انتباهه الى الجسم فبعدئذ يقابله بما يلزم من الانفعالات والانعكاسات الواقية ، ليحافظ على تماسكه وحياته . حتى الشلل والخرس الهستيريين يتمان بارادة عاطفة الخوف التي هي جزء من العقل لتوهمها بأنهما خير لصاحبهما من الانطلاق في بعض الحالات الشاذة الشديدة الخطرة .

ولقد علل علماء النفس الخرس الهستيري عند شدة الخوف ، بأن اسلافنا الاقدمين المتوحشين عند اشتداد مخاوفهم يجمدون بأماكنهم ولا ينبسون ببنت شفة ، حتى لا يدلوا اعداءهم بهم . وهذه العادة على قدمها لا زالت كامنة في احدى زوايا العقل لتظهر عند الحاجة . وكذلك بقية الامراض الجسمية الهستيرية تفسر هذا التفسير .

ومعنى هذا ـ حسب تعريفنا للعقل والجسم ـ أن العقل عند هذا النوع من الشلل يقطع صلته ، أي ارادته عن ذلك العضو المهستر ، فيبقى مهملا ولا عمل له . والطب الحديث يؤيدنا على هذا الرأي ، بقوله ؛ ان سبب شلل عضو من الاعضاء أو كلها ، هو انفكاك استطالات خلايا الجسم بعضها عن بعض .

واذا كانت سلطة العقل على الجسم بهذه القوة ، واتصال الجسم بالعقل بهذه الكيفية ، فعندئذ لا أستبعد حدوث الشفاء العاجل من بعض الامراض الجسمية المستعصية بأيحاء نفسي خارق للعادة ، كما يحدث المرض بهذه الصورة الخارقة للعادة .

الفصل الحادي عشر

مصدر العقول وموروثاتها

هبطت عليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

هكذا يعتقد ابن سينا في مصدر النفس الانسانية « تهبط من العقل الفعال لتدخل الجنين عندما يتهيأ الجسد لقبولها ، وانها تعود اليه بعد مبارحة الجسد » .

وهذا قريب من مذهب استاذه افلاطون الذي يقول ؛ بأن النفس موجودة في عالم المُثُل قبل حلولها في الجنين . كما يقول في خلودها لبساطتها وعدم امكان تحللها ، وبعد قضاء وطرها من هذا العالم تعود الى عالم الارواح والملائكة .

ومن الفلاسفة من يعتقد ، بأن نفوس الابناء اجزاء من نفوس آبائهم . الا أن ليبنتز يرد هذا الاعتقاد ويدافع عن مبدأ التشخيص ويقول: ان النفوس أزلية أبدية . ولكنه لم يعرفنا بمصدر النفس تعريفا تطمئن اليه القلوب « من الواضح ان مذهب ليبنتز فيما يتعلق بظهور الانفس العاقلة ، هو مذهب غامض ، فانه لم يوضح تماما ماهية هذه الانفس الحاسة الموجودة في الحيوانات المنوية ، والتي ستخرج منها الانفس العاقلة »[1].

اما آراء افلاطون وابن سينا ، فلا تقرهم عليها العلوم الحديثة ، ولا سيما قانون الوراثة . وانهما على ما أظن لجئا الى هذا التفسير ليقينهما ان العالم الواقعي مادي مركب ، بحيث يستحيل عليه أن ينتج النفس البسيطة ، أو أن تكون من معدنه . اما لو علمنا ان الواقع عقلي بكل معاني هذه الكلمة ، وانه ينحل الى دقائق بسيطة عقلية لما كلّفا نفسيهما ذلك التفسير الغريب .

كما لابد لنا من رد من يقول : ان نفوس الابناء اجزاء من نفوس آبائهم • ولو صح ذلك لفقد كل من الآباء اجزاء كثيرة من نفوسهم عند كل مباشرة جنسية ، ولتوالى هـــذا النقص من بلوغهم سن الرشد الى نضوب المادة الجنسية • بينما نجد الامر بعكس ذلك ، حيث ان الانسان ما زالت نفسه ترقى شيئا فشيئا الى ما بعد الكهولة ، بل ويقال انها تستمر على التدرج نحو الكمال الى آخر ايام عمر انسانها ، ما دام متمتعا بالنشاط الجسمي والشرايين الطرية التي توصل الدم الى الدماغ على قدر كفايته• كما أن النفس ، أو العقل بعواطفه ـ لأنه أشمل من النفس كما نعتقد ـ غير قابل للتجزئة ، حتى يمكن القول بأن عقل كل انسان جزء من عقل والده ، أو والديه •

اما قول ليبنتز بأن العقل الانساني كان كامنا في البذور السابقـــة لآدم ، وانه موجود في جسم من الاجسام فغير مقبول ، بعد أن علمنا بـأن هذه العقول تحتوي على جميع الملكات العقلية والعواطف النفسية ، وان العواطف لم تكن موجودة في البذور العقلية البسيطة قبل اتحادها بغـيرها وتطورها بالاحياء المختلفة • وان البذور العقلية قبل هذا الاتحاد والتطور كانت منطوية على نفسها ، بحيث لم يكن بوسعها أن تفكر تفكيرنا ، ولا تتخيل تخيلنا • كما انها لا تمتلك كلما نمتلكه من ملايين ملايين الافكار الموروثة والمكتسبة •

واعتقد ان ليبنتز لو عاش بعد دارون وآمن بنظرية التطور ، لعدّل نظريته هذه ، وقال بتطور أجسام الاحياء وعقولها من مصدر بدائي واحد هي الخلية المفردة الاولى •

ولو علم ان كل ذرة من ذرات الخلية حية ، وانها مركبـــة مـن ذريرات عقلية ، وهذا ما فاته وفات دارون ، لأرتاح لقوله بأزلية وأبدية

العقول وخلوها ، ولوجد نفسه مضطرا لتعديل هذا القول ليتناسب مع تطور العلوم الحياتية والطبيعية والنفسية الحديثة •

ونحن نصادق على صحة تجربة الدكتور (لاندورم شيتلتي) بتلقيح بويضة من سائل منوي على شريحة زجاجية ، وانها بعد ثلاثين ساعة من هذه العملية انقسمت تلك البويضة الملقحة الى خليتين ، وبعد خمسين ساعة انقسمت الخليتان الى اربع ، وبعد ستين ساعة استحالت الى ثمان • لا اعتراض لنا على هذه البداية ، وهذا الاستمرار بالانقسام والتكاثر لتصبح تلك البويضة الملقحة انسانا سويا من ملايين الخلايا المركبة تركيبا معقدا في غاية الدقة والاحكام • ولكن الذى تهمنا معرفته هو مصدر عقل هذا الانسان المتطور من تلك البويضة الضعيفة الملقحة ، التي لاحظ هذا العالم مبدء نموها • هل هو جزء من عقل والديه ، أو أحدهما ، أم جاءها من مصدر خارجي ، أم ماذا ؟•

لا يمكن أن يكون عقل المولود جزء من عقل والديه أو أحدهما ، لعلمنا ان العقل كل غير قابل للانقسام بحال من الاحوال • كما انه لم يكن من مصدر خارجي ، ليقيننا بالتشابه الكبير بينه وبين عقل والديه أو أحدهما ، الذى يؤكده قانون الوراثة • واذا لم يكن هذا ولا ذاك ، مع أن البويضة الملقحة بضعة من جسمي والديها ، فلابد لنا اذاً من البحث عن مصدره في هذين الجسمين •

علمنا في الفصول المتقدمة ، ان جسم الانسان مكون من خلايا متفاوتة الدرجات ، وأرقاها هي أولاها ورئيستها ، وكل ما عداها مرؤسات لها • كما أن هذه الخلية الرئيسية ذات ذرات متفاوتة الدرجات كذلك ، أرقاها تترأس ما دونها ، وهكذا الذرة الرئيسية ذات ذريرات مختلفة الدرجات ، وتنظم جميعها تحت رئاسة الذريرة الرئيسية العقلية البسيطة ،

التي هي نفس العقل الرئيسى الذاتي الذى يسير الانسان على هديه •

كما أن الذريرة العقليـــة البسيطة التي تلي الذريرة الرئيسية في التطور ، لم تنقص الرئيسية في عقلها الا درجة بسيطة واحدة • الا انهـا مسلوبة الارادة لانضمامها تحت سلطان رئيستها ، بحيث لا تقدم ولا تؤخر شيئا الا بوحي منها • ولو استقلت بارادتها ولم تأتمر بأوامر رئيستهـا ، واستقلت ما تليها في الدرجة ، وكذلك بقية الذريرات كأستقلالها ، لعملت كل منها حسب هواها ، ولتفرق بعضها عن بعض وتبدد جسم الكائن الحي المترابط الحلقات ابادیداً • والذريرة الثالثـــة فيها كل ما في الثانية وما ينقصها الا النزر اليسير ، وهكذا القول في بقية الذريرات المتفاوتـــة الدرجات •

ولهذا أقول ، ان عقل المولود هو احدى هذه الذريرات العقليـــة التي تلي الذريرة الرئيسية في الدرجة • ولا يشترط أن يكون هـــو الذريرة الثانية أو الثالثة أو الرابعة • لأن الذرة الاولى تحتوي على ملايين الذريرات ، وأدناها لا تقل عن الاولى الرئيسية الا بشيء لا يؤبه به مـن القابليات العقلية • وحتى ذريرات الذرة الثانية التي تلي الذرة الرئيسية لم تنقص عن الرئيسة بشيء مهم ، بل وحتى ذريرات الخلية الثانيـة أو الثالثة أو المليون ان نقصت درجاتها العقلية عن الرئيسية فبشيء غير كبير • وذلك لان جسم الانسان يحتوي على ملايين الخلايا ، وكل منها تحتوي على ملايين الذرات ، وكل من هذه الذرات تحتوي على ملايين الذريرات• ولهذا فليس من فرق كبير بين عقل الخلية الاولى وعقول الخلايا الثانية أو الثالثة أو المليون بالنسبة الى عقول ملايين ملايين الخلايا التي تليهـــا في الدرجـة •

وبويضة الانثى التي تسير من المبيض الى الرحم بعد نضوجها بارادة ثابتة ، لابد وأن لها عقلا يسيرها ككل كائن حي • وهكذا حيمن الذكـر

له عقل يسيره ، وهما بالنسبة الى تجردهما من الخلايا الكثيرة ، وقلة وظائفهما لا يعملان الا أنسب شيء يخصهما ، وهو ذلك الاندماج ، أي التلاقح في أول الامر ليتكاثرا بالانشطار حسب ما يتضمنان من الجينات ، أي الطبائع الحيوية المطبوعة في قرارة عقليهما وجسميهما .

وعند اندماجهما لابد وأن يترأس أحدهما الآخر ليكونا خلية ملقحة واحدة تسير باتجاه واحد وارداة واحدة . اما لو بقي كل منهما له ارادته الخاصة في الخلية الملقحة ، لما تم لأجزاء الخلية ذلك الانسجام ولا تلك الوحدة التامة . ولا افترق كل منهما عن صاحبه حسب هواه .

وهكذا عندما تشطر الخلية الى خليتين ملتسقتين ، تترأس أنشطهما الاخرى ، وعندما ينشطران الى أربع خلايا تترأس الأنشط جميع أخواتها ، ولما تنشطر هذه الاربع الى ثمان خلايا تترأس واحدة منها البقية الباقية . وبهذه الطريقة تتكاثر بالانقسام برآسة خلية واحدة ، حتى يتكون الجنين فالمولود .

ولكن لابد وأن يكون عقل المولود هو أرقى ذريراته العقلية في أرقى ذراته في أرقى خلاياه ، لتتم له الوحدة العقلية الذاتية .

ومما يؤكد لنا ترأس الخلايا الاولى في الكائن الحي لما عداها من الخلايا ، هذه التجربة الطريفة التي وجدتها في مجلة المختار العالمية عدد يوليو ١٩٥٨ في الصفحة ١٠٧ « فمنهم مثلا قد درسوا بويضات الضفادع المخصبة وراقبوا عملية الانقسام التي تعد الخطوات الاولى نحو حياة جديدة ، فالخلية تنقسم خليتين ، والاثنتان اربعا وهكذا ، وأخذوا الـ ٣٢ خلية الاولى من هذه العملية ، وهي خلايا كانت ستصبح في النهاية ضفدعة جديدة ، ولكن هذا التدخل أدى الى موت كل الخلايا » .

وحيث أن ذريرة المولود الرئيسية كانت رئيسية بالنسبة الى ما تليها

من ذريرات جسم أحد والديه الذي كانت فيه قبل الانفصال ، ومرؤسة بالنسبة الى الارقى منها ومنها الذريرة الرئيسية الاولى ، فهي لهذا السبب تحتوي على صورة دقيقة لطبائع كل ما تليها من المرؤسات لها ، لأن تفاعل ذريرات الجسم بعضها مع بعض تفاعل مستمر ، وهذا التفاعل لابد وأن يترك أثره في كل منها • الا أن كلا منها تحتوي على صورة دقيقة لطبائع ما دونها ولا تعلم شيئا عما فوقها • لأنها فيما دونها فاعلة غير منفعلة ، بعكس ما فوقها منفعلة غير فاعلة • وهذه الطبائع هي عين الجينات الحيوية الموروثة ، والتي يتركب على موجبها جسم المولود الجديد •

اما عادات الوالد ، فلا يورثها لعقبه الا بعد رسوخها فيه لتكون طبيعة من طبائعه الثابتة ، أي الا بعد أن تنطبع صورتها في جميع ذريرات جسمه • اما قبل هذا الانطباع فهي عادة عارضة غير موروثة •

ولقد قلنا آنفا ان الذريرات الثانوية في جسم المعقب كل منها رئيسية بالنسبة الى ما تليها من الدرجة ، ومرؤسة بالنسبة الى ما فوقها ، عدى الذريرة الرئيسية الاولى التي لم يوجد ما فوقها ، والتي هي عين عقل الكائن الحي وذاته • وهذه الذريرات الثانوية ، بما انها مرؤسة فهي لا حرية ولا ارادة لها بأي عمل من الاعمال ، ولم تكن سوى آلة بيد ما فوقها ، وهذه بيد ما فوقها الى الذريرة الرئيسية الاولى المترأسة على جميع ما عداها •

وهذه الذريرات الثانوية التي تلي الرئيسية في الدرجة عند انتقال بعضها الى الرحم لتتكون منها الخلية الملحقة تكون مرؤسة جميعها لأرقاها ورئيستها التي هي عقل الخلية• اما الذريرة الرئيسية للخلية الرئيسية فانها تأخذ كامل حريتها واستقلالها لعدم انضمامها تحت رآسة غيرها• وعندئذ تبرز انطباعاتها الموروثة شيئا فشيئا عند احتكاكها بالواقع •

وان سبب نسيان المولود طبائع أبويه وبقيـة موروثاته ، هـو أن ذريرته الرئيسية أو عقله قبل انتقاله له من أبويه كان لا يعرف شيئا من موروثاته لانقياده التام لأوامر العقل الذى كان تحت رآسته • اما بعد أن أخذ حريته التامة بحياته الجديدة ، نال تمام حريته واستقلاله ، لعدم وجود شيء ما يحول دون هذه الحرية والاستقلال •

ولكن جسم البويضة الملقحة لا يتطور على هدى عقلها ، بل على موجب الانطباعات المنطبعة في ذريرات بويضة الانثى وذريرات حيمن الذكر الذى تتكون منهما البويضة الملقحة •

وذرات البويضة الملقحة وذريراتها التي لا حصر لهمـا كل منها تركب وتتفاعل بغيرها بصورة لا شعورية ، بدافع الطبائع التي تتضمنهـا والتي هي في نزوع مستمر للعمل الاستمرارى ، حيث تدب الحركـة الجسمية في الخلية أى البيضة الملقحة وتتكاثر بالانقسام • وكل مـادة جديدة تضاف للخلية لتتكاثر بها ، تمـدها مادتها الاصلية بالانطباعات الموروثة لتحركها على موجبها ، ومن ثم تنطبع بها • ولولا معطيات المادة الاصلية للمادة الجديدة ، لما تكونت للجديدة طبائع خاصة بهـا ، بحيث تستطيع أن تحرك ما تليها من الذريرات المرؤسة لها • كما ان العقـل ، أى الذريرة الرئيسية ليس له دخل في تركيب جسم كائنه الحي وهندسته، لأنه مشغول بما لا يقل عنه أهمية ، بملاحظة الواقع ، وتسيير دفة كائنـه بما يحفظ عليه كيانه وحياته ويبعده عن المخاطر المحدقة به •

اما تركيب العظام من ذرات خاصة ، والشرايين من ذرات معينـة ، وأمثال ذلك ، فانه من وظائف ذريرات وذرات جسم البويضة الملقحـة حاملة الطبائع الموروثة •

بهذه الطريقة يرث المولود طبائع أبويه ، وآباء أبويه ، الى أجيال عديدة موغلة في القدم •

وبهذه الكيفية ايضا يستعيض الجسم ما يفقده . فلو أزلنا جزء من الدماغ ، لأنبتت الاجزاء الباقية مكانه جزءاً مماثلا بحيث لم يتميز بأي شيء من الاشياء عن الجزء المزال . ولو أزلنا قطعة من عضلات الساعد بأعصابها وأوعيتها الدموية ، لأنبتت الاجزاء الملاسقة لها ، ما يماثلها من العضلات والاعصاب والاوعية ، لتسد الثغرة بكل دقة واتقان .

وهذه العملية ـ بطبيعة الحال ـ لم تكن بارادةالعقل ، ولم تحصل بصورة عفوية ومن دون سبب من الاسباب . فلابد اذاً من القول بأن اجزاء الجسم الحية تبني عوض ما يتهدم بصورة لا شعورية ، وذلك بدافع الانطباعات التي حصلت عليها من ذريرات وذرات الخلية الاولى الملقحة .

ونؤكد قولنا ، بأنه عمل لا شعوري استمراري ، لعلمنا ان جميع اجزاء الجسم مرؤسات للذريرة الاولى الرئيسية ، وما لها أية ارادة مستقلة بها . ولو أن هذا البناء من عمل العقل وبارادته ، لشغله عن الالتفات الى مصالحه المتصلة بالواقع اتصالا مستمرا . وهذا العمل الاستمراري مقتبس من ذريرات البويضة الملقحة ، التي مارست هذه الاعمال في اسلافها القريبين والبعيدين والابعدين .

وكما ان الذريرة الرئيسية للمولود تحمل الطبائع الجسميةالموروثة تحمل كذلك الطبائع النفسية الموروثة . الا انهما غير متحققتين بالفعل ولكنهما تتحققان بالتدريج وذلك بعد تفاعل المولود بالعالم الخارجي .

وهذا الاستعداد العقلي لا ينقص من عقل الوالد ولكنه نتيجة تأثير عقل الوالد في عقل المولود أى في ذريرته الرئيسية قبل انفصالها عنه . حيث ان البديهيات الاخلاقية مثلا يعرفها المولود بكل سهولة . ولو لم يكن له ذلك الاستعداد لما عرفها بهذه السرعة بينما لا يعرفها الحيوان الذى يخلو عقله منها .

ولا غرابة في هذه الانطباعات النفسية المتحققة بالتدريج في الذريرة الرئيسية كما لا غرابة في الانطباعات الجسمية في هذه الذريرة مع عدم تحققها فيها في مبدأ أمرها ، وقبل الشروع بتطورها ٠

وان سر تفاوت عقول الاشقاء مع انهما من أب واحد وأم واحدة ، هو أن عقل كل منهما من ذريرة خاصة من ذريرات الابوين ، ولم يكونا من ذريرة واحدة ، حيث ان ذريرات الاباء متفاوتة الدرجات العقلية بالاضافة الى كثرتها الهائلة ٠

وبما أن العقل لبساطته لا يمكن أن يكون أكثر من ذريرة واحدة ، لهذا فالعقل اما أن يكون ذكرا أم انثى ، أى اما أن يكون من ذريرات الحيوان المنوي الذكر ، أو الحيوان المنوي الانثى ٠ وذلك اعتمادا على أقوال علماء الاحياء بأن السوائل المنوية هي التي تقرر جنس الجنين ٠ حيث ان منها ما يحمل صبغيات انثوية ، ومنها ما يحمل صبغيات ذكرية ٠ بينما الانثى لا تحمل الا الصبغيات الانثوية وحدها ٠

وعليه فأن صفات الانسان النفسية وملكاته العقلية الموروثة تكون داخل ذريرته الرئيسية ، أي عقله ، اما صفاته الجسمية الموروثة فانها في داخل كل من ذريرات جسمه التي تتركب منها ذراته وخلاياه ٠ غير ان كلا منها تحمل الصفات الجسمية لما دونها ، ولا تحمل كل صفات ما فوقها التي تترأسها ٠ لأن الاعلى تحمل صفات الادنى وزيادة ، وبهذه الزيادة استحقت رآسة ما دونها ٠ لهذا فعقل المولود لم يكن جزء من عقل والده ، وأن يشبهه بعض الشبه ، ولكنه ذريرة بسيطة من ذريرات جسمه العليا ٠ لأن عقل الوالد ذريرة بسيطة ،لا يمكن قسمتها بأي حال من الاحوال ، كعقل ولده الذى هو كذلك ذريرة عقلية بسيطة غير خاضعة للانقسام ٠

الفصل الثاني عشر

وحدة الوجود العقلية وعلاقة بعضها ببعض

كثيرون هم الذين قالوا بوحدة الوجود ، الا انهم جميعا لم يوفقوا بينها وبين القول بوجود الذات الالهية . لأن من يعتبر الله هو هذا الوجود بمادته وعقله ، اذا لم يبرهن على وحدة العقول الجزئية في عقل عام ، ووحدة العقل العام بالطبيعة في صورة من الصور ، عندئذ لم يتميز مذهبه بشيء عن المذهب المادي الذي يوحد بين العقل والمادة ، على اعتبار ان العقل صفة من صفات المادة الكثيرة .

ولقد صدق الفيلسوف الالماني شوبنهور حين قال « ان اصحاب هذا المذهب لم يضعوا شيئا سوى انهم أضافوا مرادفا آخر لاسم الكون ، فزادوا اللغة كلمة ولم يزيدوا العقل تفسيرا ولا الفلسفة مذهبا ولا الدين عقيدة »[1] .

يرى الفيلسوف برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) ان الله هو الكون ، وان كل شيء في الوجود مرآة صافية ينعكس فيها الكون بعنصريه المادة والعقل كما يعتقد ان الطبيعة كائن حي تتخلل الروح العامة كل جزء من اجزائه . وهذا قريب من وحدة الوجود التي قال بها سبينوزا « ان للطبيعة أي الكون مظهرين ، فهي فعالة منشئة خالقة من ناحية ، وهي منفعلة مخلوقة من ناحية أخرى » .

ويقول « ان قوانين الطبيعة وأوامر الله الخالدة شيء واحد بعينه ،

---

(١) العقاد : الله ص ٥٧ .

وان كل الاشياء تنشأ من طبيعة الله اللا نهائية ، كما ينشأ من طبيعة المثلث ان زواياه الثلاثة تساوي قائمتين . وان هذا الكون المجسد من الله بمنزلة الجسم من قوانينه الرياضية والميكانيكية التي بني على أساسها ، اذ القوانين هي جوهر الجسم وقوامه ان زالت اندك الجسم على الاثر » .

ويرى ان عقل الله هو مجموع العقول المنبثة في الكون . وان العقل والجسم شيء واحد وليسا شيئين متباينين حتى نتساءل عن كيفية تفاعل أحدهما بالآخر .

وهاتان النظريتان وان اختلفتا في بعض التفاصيل متماثلتان في الجوهر ، كل منهما يقول بوحدة العقل والمادة ، وان الله لم يكن بشيء غير هذا الكون بعقله ومادته .

الا اننا نستغرب أن يجيزا لنفسيهما القول بوحدة المادة والعقل مع انهما لم يقولا بعقلية المادة أو مادية العقل . كما نعجب من ادعائهما بأن عقل الله هو مجموعة العقول المنبثة في الكون مع يقينهما بأن العقل بسيط بحيث لا تمكن تجزأته الى عقول جزئية ، وان العقول الجزئية المتباينة الاتجاهات والامكانيات لا تفكر على تناسق محكم ليكون من مجموع تفكيرها تفكير العقل العام . لهذا فأن قولهما بأن عقل الله هو مجموع عقول الاحياء المنتشرة في الكون غير مبني على أساس صحيح .

وما هي الاعراض ، أي الطبيعة التي يخلقها العقل المنبث فيها ؟ فان كانت من هذا العقل نفسه فهي عقلية ، وهذا ما لم يقولا به ، وان كانت مادية فانهما لم يوضحا كيفية خروج المادة من العقل مع تباين طبيعتيهما ولا كيفية تفاعل أحدهما بالاخر .

ومع هذا فنحن نوافقهما على قولهما بوحدة الوجود ، الا اننا نقول انها وحدة عقلية واعية ، أي أن كل ما في الوجود عقول متفاوتة الدرجات ،

ومن مجموعها يتكون العقل العام كما يتكون العقل الجزئي من مجموعة أفكاره العقلية التي كل منها عقل بسيط •

فالذريرات العقلية ـ كما علمنا ـ عقول بسيطة غاية البساطة ، وكل من الذرات العقلية على اختلاف أنواعها مجموعة خاصة من هذه الذريرات، وكل من الاحياء الدنيا العليا مجموعة معينة من الذرات • ومعنى هذا ان الطبيعة تكون من مجموعة من العقول البسيطة المختلفة الدرجات ، من عقل الذريرة الى عقل الانسان الى ما هو أرقى من عقل الانسان ان وجد أو يوجد •

والعقل العام يتعقل بمجموعة عقوله الجزئية كما يتعقل العقل الجزئي بمجموعة أفكاره التي هي عقول جزئية كذلك • وكل من العقول الجزئية تنضم الى كل من ملكات العقل العام ، كما تنضم كل فكرة من أفكار العقل الجزئي الى ملكاته العقلية • لأننا لو تصورنا زوال جميع أفكار العقل العام لما بقى شيء يفكر به ، وانعدام تفكيره معناه انعدامه ، لأنه لم يكن أكثر من عقل مفكر بأفكاره • وكذلك العقل الجزئي لو زالت أفكاره ـ على فرض امكان زوالها ـ لما بقى ما يفكر به ، وانعدام تفكيره معناه انعدامه لأنه لم يكن غير عقل مفكر •

الا ان الفرق الجوهرى بين العقل العام والعقل الجزئي ، هو أن العقل العام لم يفكر بغير محتويات عقله ، لعدم وجود ما هو خارج نطاق هذه المحتويات ، بينما العقل الجزئي لأنه جزء من الكون العقلي ، أو بعبارة أخرى جزء من العقل العام فمجال تفكيره على نوعين ، تفكير داخلي ذاتي ، وتفكير واقعي خارجي ، مع انه وواقعه اجزاء من الطبيعة العقلية ، أى العقل العام •

ومكانة العقول الجزئية المتطورة من العقل العام تشبه بعض الشبه

مكانة عواطف العقل الجزئي في هذا العقل نفسه • فكما أن باستطاعة العواطف أن تتحرك وتعمل بحرية داخل العقل الذى يضمها باستخدامها بعض قوى أفكار هذا العقل ، كذلك العقل الجزئي يتحرك داخل العقل العام باستخدامه بعض أفكار العقل العام التي حصل عليها باحتكاكه بها •

وكما ان العواطف تذوب أغلبها في العقل الجزئي عند ركودها بصورة موقتة فتزيده نشاطا ، كذلك العقل الجزئي يذوب بعضه أو أغلبه عند ركوده وركود عواطفه في العقل العام بصورة موقتة فتزيده نشاطا • الا ان قلة عواطف العقل الجزئي ومحدوديتها تجعل تأثيرها على العقل الجزئي ظاهرا كبيرا ، بعكس العقل الجزئي الذى لا يزيد أو ينقص العقل العام بنشاطه أو ركوده زيادة أو نقصانا محسوسا •

وهناك فرق آخر بين العقل الجزئي والعقل العام ، هو أن العقل العام لعدم وجود ما هو خارج عنه ليقتبس منه أفكارا جديدة فهو غير قابل للتطور، لأنه هو الطبيعة ذاتها ، وكل محتوياتها هي عين محتوياتهالفكرية• ولهذا فهو لا يتعقل ولا يعمل شيئا خارج نطاق ذاته أى أفكاره • بعكس العقل الجزئي الذى هو في تطور مستمر بتعقله لحوادث الواقع • لأن كل ملاحظة من ملاحظات الواقع تعطيه فكرة من الافكار ، أو جملة من الافكار يضمها الى أفكاره السابقة • وكل فكرة تدخل عقله تنضم الى كل من ملكاته العقلية فتزيده قوة وتطورا •

وعليه فوحدة الوجود التي نعتنقها تجعل الوجود عقلا عاما شاملا ، بل أنه يحتوي على كل شيء ولا شيء يحتويه ، ويعلم بكل شيء ومقتدرا على كل شيء • لأن كل شيء فكرة من أفكاره ، يتصرف بها تركيبا وتحليلا كما يشاء ومتى شاء ، كما يتصرف العقل الجزئي بأفكاره من دون عائق خارجي يعوقه •

بينما الوحدة التي قال بها اسبينوزا أو استاذه برونو واستذهما ابن

عربي وحدة مغلوطة ، لأنهم يقولون بوحدة الطبيعة والعقول المثبتة فيها من دون أن يوحدوهما في عقل عام مسيطر على اجزائه . ولهذا فـإن وحدتهم لم تتميز بشيء ما عن عكسها ، بالاضافة الى أنها فرض بغير دليل.

وقريب مما ذهبنا اليه ما قاله جوستاف رويس « بأن الله ذات تتصل بكل ذات من هذه الموجودات » [١] الا انه لم يعرفنا بكيفية هذا الاتصال ولا بعلاقة الذرات الجزئية بذات الله .

وأقرب من هذا الى رأينا ما قاله (هصرل) : « ان كل وجود هـو وجود عقلي ، وعلى ذلك فشيئية الاشياء ترجع الى وجود نفس أخرى وراء النفس المدركة بالحس . وعلاقة النفس الحسية بالنفس المجـردة ان الاولى احـدى الموضوعات الكثيرة التي تدركها الثانيـة ، والنفس المجردة هي التي تكون كل موضوع من موضوعاتها بحسب ما فيها مـن الصور العقلية ... ويختتم (هصرل) فلسفته بقوله : ان النفوس المجردة يتكون من مجموعها موجود أعلى ، أو روح شبيهة بما يسميه (هيجل) بالمطلق » [١] .

الا اننا نعتقد ان هذا الروح الاعلى ان لم يكن عقلا عاما ، وكل من النفوس الحسية والعقول المجردة ــ على حد قول رويس ــ أفكار عقلية في ذلك العقل العام ، بحيث تكون هذه النفوس الحسية التي تتكون منهـا الطبيعة هي كل كيان العقل العام وكل وجوده ، عنـدئذ لابد وأن يبقى الاشكال قائما ، ولا مناص حين ذلك مـن أن نتساءل ، وما هي حقيقـة الروح الاعلى ؟ وما هي علاقته بالنفوس الحسية والنفوس المجردة ؟ وما هو مصدر كل منهما ؟.

---

(١) العقاد : الله ص ٢٦٠ .

(١) فلسفة المحدثين والمعاصرين : ا .ولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي ص ٩٦ .

ولكن الذي يحل هذا الاشكال ـ على ما أرى ـ هو القول بـأن لا وجود للعقل العام بدون افكاره التي هي كل مواضيع الواقع العقليـة وبضمنها العقول المتطورة ، ولا وجود لمواضيع الواقع وبضمنها العقـول المتطورة بدون العقل العام الذي يضمها ويحركها والذي هو هي •

ولقد توصلت بعض متصوفة الاسلام الى القول بوحدة الوجود عن طريق الحدس ، والذي انجاهم من اخطاء اولئك الفلاسفة هو عـدم تعرضهم للتفاصيل التي تحتاج الى الكثير من الاحاطة والاحتراس والبراعة•

قال الحلاج :

سبحان من أظهر ناسوته | سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً | في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه | كلحظة الحاجب بالحاجب

وابدع من هذا قول الشاعر :

تعدد هذا الكون والكثرة التي | تراها خيال كالسراب فخلها
وما ثم الا واحد جل ذكره | لنا يتجلى في المظاهر كلها

وقول ابن الفارض :

وما زلت أياها وأياي لم تزل | ولا فرق ، بل ذاتي لذاتي احبتِ

وأكبر ظني ان أغلب هذه اللمحات الحدسية أو أغلبها مستفادة من القرآن الكريم الذي من آياته « هو الاول والآخر والظاهر والباطن » و « ألا انه بشيء محيط » و « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » •

وهذه الآيات القرآنية التي تشير الى وحدة الوجود لا يمكن تخطئتها لعدم تعرضها الى التفاصيل التي تتعارض بها آراء الفلاسفة في كل عصر من العصور • ومما يؤيدنا من القرآن المجيد في اثبات وحدة الوجود مع

اثبات الذات الالهية الواعية التي هي مجموعة الذوات الجزئية ، ويعارض اولئك القائلين بالوحدة من دون اثبات هذه الذات قوله : « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما يشاء » لأن علمه تعالى بكل ما في الكون مع انه هو الظاهر والباطن – أي هو الظواهر الحسية والعقول الجزئية التى من طبيعتها تلك الظواهر ، حسب تفسيرنا – لدليل واضح على هذه الوحدة الواعية .

ومن عجائب الآيات القرآنية التي توافق وحدة الوجود مع موافقتها لأحدث العلوم الطبيعية ، هذه الآية « الله نور السموات والارض » ولقد أجمع علماء الطبيعة على أن الكون بقضه وقضيضه ذرات كهربائية مختلفة الاوزان والتراكيب ، وكلها تنحل الى فوتونات ، أي الى نور . ومعنى هذا ان الكون لم يكن غير نور على نور « نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء » آية .

مع العلم ان علاقة العقل العام بأجزائه أي أفكاره أي العقول الجزئية – سمها ما شئت – كعلاقة العقل الجزئي بأفكاره العقلية سواء بسواء .

فكما ان العقل الجزئي يركب أفكاره بعضها مع بعض أو يحللها متى شاء وكيفما شاء ، كذلك العقل العام يتصرف بأفكاره هذا التصرف .

اما الذريرات البسيطة التي تتركب منها الاجرام السماوية فهي من أفكار العقل العام البسيطة المركبة بعضها مع بعض حسب تصوره أياها ، وظواهرها التي تبدو بها من الوان وامتداد وحركة ، ما هي الا أفكار أفكاره البسيطة ، أي انها افكار الذريرات المركبة منها . ولولا الالوان والامتداد والحركة لما بقى للذريرات وجود ، لانها لم تكن سوى افكارها التي هي كل وجودها .

فالامتداد في حقيقته من افكار العام الذى لا وجود له بدون الحركة والالوان أي النور . وكذلك النور لا وجود له بدون الحركة والامتداد .

وهكذا القول في الحركة تنعدم بدون النور والامتداد • ولهذا نعتقد أن الذريرة التي تتركب منهن بسيطة ، وذلك لاستحالة انقسامها الى اجزائها ، أي أفكارها هذه ، ولعدم وجود كل من هذه الاجزاء بمفردها •

وعلى هذا فالامتداد الذى هو جزء من افكار العقل العام البسيطة لم يكن امتدادا حقيقيا بالنسبة اليه ، بل فكريا صوريا • اما نحن فنراه امتدادا حقيقيا لانه خارج عقولنا لا داخلها ، كما هو داخل العقل العام ، ولأن الامتداد الحقيقي منافي للذات الالهيـة ، المـرنة والتي تركّب وتحلّل اجزاءها بمجرد تصور هذا التركيب والتحليل • وانسبب شعورنا بصلابة الامتداد الواقعي هو قوة تصور العقل العام ، بعكس تصور العقول الجزئية الضعيفة ذات الصور الباهتة • وعندما نلاحظ القمر مثلا ، تنطبع في عقولنا فكرة عنه حسب محيط ادراكنا ، وهذه الفكرة التي تزيد جزئيا في تطور عقولنا ، أو قل تزيد في كمية أفكارنا ، لابد وانها تؤخذ من القمر نفسه• ولو لم تُؤخذ منه لما وُجد المصدر الذى يعطينا هـذه الفكرة بألوانهـا وحركتها وامتدادها الصوري في عقولنا كما هو صوري في العقل العام •

ودليلنا على هذا الاقتباس ، هو لو أن جميع العقول الجزئية بدون استثناء بسيطها ومتطورها أحست بالقمر احساسا واحدا وفي وقت واحد لزال القمر من الوجود أي من العقل العام في هـذا الوقت نفسه ، ولذاب في العقول الجزئية المختلفة الدرجات ، التي يتركب منها ا لعقل العام • بل ولذاب العقل العام ذاته في كل من اجزاءه جميعها المنتبهة لمحسوسها بوقت واحد ، كما يُذاب العقل الجزئي في أفكاره على فرض امكان استيقاظها واستقلالها بتفكيرها جميعها عن العقل الذى يضمها ، والذى يتكون من مجموعها • لأن العقل الجزئي يتعقل بقوى افكاره الساكنة المذابة فيه ، ويذاب فيها عند نشاطه الاجماعي • وذلك مثلما يُذاب العقل في عواطفه عند نشاطها الموقت •

وكما ان القوى الفكرية للعقل الجزئي هي عين عقول افكاره ، كذلك العقل العام لم يكن بشيء سوى افكاره ، أي العقول الجزئية على مختلف درجاتها .

ولكن هذا الاحساس الاجماعي مستحيل على العقول الجزئية بوقت واحد . ولهذا فالعقول الغافلة عن القمر والبعيدة عنه أكثر من العقول التي تحسه باضعاف مضاعفة بحيث يبقى اغلبه في العقل العام .

والعقول الجزئية تمتص من العقل العام افكارها عند احساسها بصورة موقتة ، كما تمتص العواطف افكارها من العقل الذي يضمها عند نشاطها . وعند ارتخاء هذه العقول يمتص العقل العام افكارها ليضيفها الى عقله مدة هذا الارتخاء .

والفكرة المقتبسة قد تكون من عدة ذريرات عقلية تندمج بالذريرة الرئيسية اي عقل الكائن الحي . حيث ان لما ندركه من الشيء عدة اوجه ، ولكل وجه صورته أو فكرته بعبارة أخرى . ومع هذا فالذريرة الرئيسية أي العقل لا يزداد حجمها مع كثرة أفكارها ، وذلك لاندماج هذه الافكار فيها بعد انسحابها من العقل العام ، او من الطبيعة بعبارة اخرى ، ولانها وأفكارها المكتسبة من العالم الواقعي أفكار صرفة عديمة الحيز في حقيقتها وكذلك بالنسبة الى العقل العام . الا ان كثرة افكار العقل تزيد في سعة افقه المتكون من افكاره .

وحيث ان اغلب العقول ذريرات بسيطة فهي افكار في العقل العام تعطيه القوة العقلية ، بمعنى تعطيه افكارها العقلية التي هي النور والحركة والامتداد التي يتكون الكون منها من دون أن تأخذ منه شيئا، لأنها غير حرة في تفكيرها لذوبانها فيه . ولهذا فالعقل العام في نشاط دائم ولا ينقصه الا النزر القليل الذي لا يؤبه به من افكار العقول المتطورة العقلية القليلة كل القلة بالنسبة الى العقول البسيطة ، اي الذريرات العقلية غير الواعية .

وحتى العقول المتطورة التي نالت بعض استقلالها في تفكيرها لا تستخدم في اكثر اوقاتها الا الشيء اليسير من نشاطها العقلي ، والبقية الباقية يمتصه العام كما يمتص العقل الجزئي قوى عواطفه عند ركودها وارتخائها •

وافكار العقل الجزئي مأخوذة من العقل العام ، وان شئت فقل من الطبيعة • وتزداد عنده شيئا فشيئا كلما كثرت احساساته بالحقائق الطبيعية • ولكن العقل الجزئي – كما قلنا – ينسى اغلب افكاره في اغلب اوقاته لتضاف الى العقل العام بصورة موقتة •

ولو لم تكن افكار العقول الجزئية مقتبسة من العقل العام لوجب علينا القول بتطور العقل العام عند تطور العقول الجزئية التي تطورها هي عين تطوره • بينما هذه العقول لم تكن خارج نطاقه لتقتبس افكارها من مصدر آخر غير مصدره • وعلى هذا نقول ان تطور العقول لا يزيد ولا ينقص في الحقيقة من العقل العام شيئا ما دامت منه واليه • كما لا تنقص العواطف ولا تزيد من العقل الجزئي الذي يضمها لأنها منه واليه كذلك •



الفصل الثالث عشر

صفات العقل العام

« ليس كمثله شيء » هذه حقيقة لا شك فيها • لأن العقل الجزئي وان كان جزءً لا يتجزأ من العقل العام الا انه لم يكن مثله ولا مصغره ، حيث ان العقل العام يتعقل افكاره ومنها العقول الجزئية ، ويتصرف بها ولا يعرف شيئا غيرها لعدم وجود هذا الغير بينما العقل الجزئي يتعقل افكاره التي هي عين ذاته ، كما يتعقل ما يقابل هذه الذات من العالم الواقعي •

وان العقل العام لانهائي الافكار ، وغير قابل للتطور ، بينما العقل الجزئي محدود الافكار وفي تطور مستمر • بالاضافة الى ان العقل العام غير مفتقر لغيره لعدم وجوده ، بينما العقل الجزئي لا وجود ولا تطور له بدون غيره ، اى الواقع الذي يقابله والذي هو عين العقل العام •

والعقل العام له مطلق الحرية ولا شيء يعارضه ، لأن كل شيء جزء منه ومفتقر اليه • اما العقل الجزئي لأفتقاره الى الواقع وصغر شأنه بالنسبة الى ما هو مفتقر اليه ، فهو لا يمتلك الحرية الكاملة ، ولا يحصل كل شيء حسب ارادته •

ولكنه يماثل العقل العام في انه مجموعة ملكاته العقلية الخمس التي هي كثرة في واحد ، والتي لا غنى لأحداها عن اخواتها ، ولا غنى لأخواتها عنها • ويشابهه في أن ملكاته ، أي عقله ما هي الا مجموعة افكاره المنصهرة في بوتقة واحدة •

وهناك فرق آخر يجب ان لا ننساه ؛ هو ان العقل الجزئي ذو عواطف كثيرة سلبية وايجابية ، بينما العقل العام ليس له مثل هذه العواطف الايجابية والسلبية • لأن عواطف العقل الجزئي نتيجة اتصاله بالواقع الذي يوافقه حينا ويخالفه احيانا • غير ان العقل العام ليس له مثل هذا الواقع الخارج عن ذاته ، الذي يوافقه ويعارضه ليكتسب منه العواطف • الا انه يريد ولا يريد ، لأن ارادته احدى اركان عقله الذي لا وجود له بدونها • وعلى هذا فهو لا يحب ويكره كما نحب ونكره ، ولا يحلم ويغضب ، او يسر ويحزن ، ولكنه يريد ولا يريد •

وهذه الارادة ونقيضها تقوم مقام العواطف الايجابية والسلبية • ولذلك فارادته لم تكن عرضة للخطأ والتهور كما هو المعروف عن العواطف ، لأن العقل الجزئي عند هدوء عواطفه — على ضآلته وضعف امكانياته — معروف بالاتزان والحكمة نسبيا ، فكيف بالعقل العام الذي لا تحده الحدود والذي هو كل العقول الجزئية من ادناها الى اعلاها ؟ •

وبطبيعة الحال اذا تنزه العقل العام عن العواطف فهو متنزه كذلك عن الغرائز على مختلف انواعها • لأن الغرائز — كما علمنا في الفصل الثاني — حركات عضوية تمثيلية ، تمثل كل منها نوع العاطفة التي اشغلت العقل ، ولهذا فلا غريزة بلا عواطف •

وهنالك فرق آخر بين العقل العام والعقل الجزئي ، هو ان العام لا يعرف الاعضاء الحسية ، لأنه عقل صرف منطو على افكاره وماله شيء غيرها • ولكن العقل الجزئي كما انه يفكر بذاته ، اي بعضه في بعض ، فهو كذلك يفكر في غير ذاته ، في الواقع الذي يحيط به والذي يضطره على الحد من رغباته والتكيف حسب قوانينه •

فملكة ادراك العقل العام لا تخرج عن نطاق افكاره الى الخارج ،

لعدم وجود هذا النطاق ، وعدم وجود ما هو خارج عنه . بعكس ملكـــة ادراك العقل الجزئي التي هي في تنقل مستمر بين افكار العقل ومواضيع الواقع الخارجة عن نطاقه .

وبطبيعة الحال لو لم يتفاعل العقل الجزئي بواقعه ، واقتصر عـــلى انكاره وحدها لما احتاج الى اعضائه الحسية ، ولأستغنى عنها كل الاستغناء بملذاتها وآلامها .

وبما ان العقل العام لم يقابل واقعا ما فهو في غنى عن الاعضـــــاء الحسية ، بل ولا حاجة له بها ، وليس له شيء من ملذاتها وآلامها .

ولذلك نوافق الآية الكريمة السالفة الذكر « ليس كمثله شيء » لأن كلا من مواضيع الواقع لا تماثله بصورة من الصور ، حيث انه مجموع هذه المواضيع ولا شيء غيرها . كما انه لم يشابه اي عقل من العقـــول الجزئيه على اختلاف درجاتها ، لأنه مجموع هذه العقول .

اما تشابه العقل الجزئي بالعقل العام في جزء يسير من صفاته فـلا تجعله مثله ، بل لكل منهما درجته وامكانياته وصفاته الخاصة به . وعلى ذلك نوافق ارسطو بقوله « ان الله يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها » غـــير اننا نختلف معه بقولنا ؛ ان لا شيء في هذا الوجود لم يكن من ذاتـــه وفي ذاته . بينما هو يعتقد ان الوجود غير الله ، وبما انه منصرف لذاتـــه فهو لا يعرف شيئا ما عن الوجود .

كما ان ارسطو يجرد الله اي العقل العام من الارادة بقوله « ان الارادة طلب والله كمال لا يطلب شيئا دون ذاته » ولكن لا ندرى كيف يستقيم لله وجود بدون ملكة ارادته ؟ فالذات العاقلة التي لا تريد لا تتحرك ، لأن كل حركة من حركاتها نتيجة طلب ارادتها او رفضها . وان لم تتحرك لا تستطيع أن تحرك غيرها على فرض وجود هـذا الغير ، بل ولم يبق

لها وجود ، لأن ارادتها وبقية ملكاتها العقلية كل وجودها • وعلى فرض وجود ملكاتها بدون ارادتها المحركة ، فعندئذ لم يبق مبرر ولا حاجة لوجود الملكات ، لأستحالة قيامها بأي عمل من الاعمال بدون الارادة •

وكذلك ينفي ارسطو عن الله علمه بالكليات والجزئيات ، لأن العلم حسب اعتقاده من اختصاص العقول البشرية • ولا ادرى ماذا ابقى لله من الصفات والامكانيات اذا جرده من الارادة والعلم ؟ •

اما القرآن المجيد فقد اثبت لله ارادته وعلمه بكل شيء بصورة تتناسب مع كماله ولانهائيته « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » « الا له الخلق والامر » « والله فعال لما يريد » • « عالم الغيب والشهادة » « ولا يغرب عنه مثقال ذرة » « وسع كل شيء علما » •

ولقد اصابت المعتزلة بقولها : ان وحدة الذات الألاهية لا تقبل التركيب ، وان الصفات الألاهية ليست بشيء غير ذاته ، وان تعددت فبآثارها لا بمصدرها ، لأن مصدرها واحد لا يقبل التعدد • قالت بانه مريد وعالم ، كما قالت بأنه محب وحنون : مع ان الحب والحنان كالسرور والحزن من العواطف التي لا وجود لها الا في العقول الجزئية المتفاعله بمواضيع الواقع • وبما ان الذات الألاهية هي كل مواضيع الواقع ولا شيء خارج عنها لتتفاعل به وتكتسب العواطف بهذا التفاعل ، لهذا فهي ذات خالية من العواطف بنوعيها ، اي انها عقل عام متكون من مجموعة ملكاته العقلية الخمس ، وهذه الملكات هي مجموعة افكاره ولا غير •

والملكات العقلية ـ كما علمنا في الفصول المتقدمة ـ خمسة أقانيم في واحد لا وجود لبعضها بدون بعضها الآخر • وكذلك فالملكات لا وجود لها بدون افكارها ، ولا وجود لأفكارها بدونها ، لأن كلا منها ذائبة في الاخرى •

فالذات الالهية عقل خالص عام مجرد من العواطف والغرائز • لم يكن محبا كما نحب الا اذا اعتبرنا هذا الحب مجرد طلب ارادته ، ولم يكن حنونا كما نحن الا اذا اعتبرنا حنانه طلب ارادته كذلك •

اما العواطف السلبية كالكره والغضب والحقد والحزن وما شابه ذلك فلا وجود لها فيه ، وذلك لعدم وجود ما يعارضه ليحد من قدرته فيغضبه او يحزنه • وان وقع شيء ما واعتبرناه في غير صالحنا كما نعتبره مكروها عنده ، فقد وقع بارادته ، ولابد وان يكون في صالحنا من قريب او بعيد ، كما سنرى ذلك في الفصل القادم •

والملكات العقلية الخمس كما انها كل كيان العقل الجزئي فانها كل كيان العقل العام كذلك ، لأننا لو تصورنا انعدام ارادته فحينئذ لا مندوحة لنا من تصور وقوف بقية ملكاته عن العمل ، فلا استنتاج ولا ذاكرة ولا حافظة ولا ادراك • حيث ان عمل كل ملكة من هذه الملكات نتيجة نزوع الارادة لعمل من الاعمال ، كما ان الارادة لا عمل لها بدون اخواتها الملكات • وعند حركة الارادة تنشط الاستنتاج لتفاضل وتقارن بين افكار العقل ، وبدون الاستنتاج يبطل عمل الارادة لعدم معرفتها بما تريد او ترفض • وكذلك ملكة الادراك لازمة من لوازم تعقل العقل ، ولولاها لبقيت الافكار في طيات الحافظة بدون تصويرها بصورها الحقيقية ، وبدون الانتباه اليها • اما الذاكرة فهي عارضة افكار فحسب ، ولولاها لما تنقل العقل من فكرة لفكرة حسب مقتضى الحال • وحافظته لم تكن سوى مستودع لأفكاره ولا غير •

مع العلم ان هذه الملكات يشتغلن بوقت واحد بدون تقديم او تأخير ولا استغناء للعقل في لحظة تعقله بدون احداها • الا ان هناك فرقا مهما بين ملكات العقل الجزئي وملكات العقل العام • فلعدم وجود واقع خارج نطاق العقل العام فحافظته لا تحفظ غير أفكاره الخاصة

التي لا تزيد لعدم وجود مصدر لزيادتها ، ولا تنقص لعدم وجود مجال لتفرقها وانفصالها عنه • بعكس العقل الجزئي الذي يتطور شيئا فشيئا بأكتسابه الافكار الجديدة من العالم الواقعي ليضيفها الى افكاره المحفوظة • ولا يخفانا ان العقل العام لا يمكن ان يكون مخلوقا • ولو كان كذلك لوجب ان يكون خالقه اعقل منه واعم واوسع • ولو لم يتصف خالقه بالعقلية لما خلع على مخلوقة صفة العقلية « لأن فاقد الشيء لا يعطيه » • وهذا العقل الاعم — على فرض وجوده — لا يتميز عن مخلوقة العام الا في السعة والعمومية ، وبعض الصفات الثانوية • وعند ذلك يصبح العقل العام عقلا جزئيا كالعقول الجزئية ، وان كان متفوقا عليها بدرجات كثيرة ، الا انها كثرة نهائية محدودة • ويكون العقل الأعم الذي احتملنا وجوده هو العقل العام السالف الذكر جماع عقول الكون والاحق بصفة الاعمية •

والعقل العام لابد وان يكون ازليا لم يسبقه سابق • ولو سبقه شيء ما لكان هذا الشيء هو ذلك العقل الاعم الذى قلنا بعدم وجوده • ولو لم يكن أزليا لأستحال أن يوجده العدم ، لأن العدم ليس بذي وجود حتى يوجد غيره • ولأستحال ان يوجد ذاته بذاته بعد ان لم تكن موجوده، بالاضافة الى عدم امكان وجوده بدون مصدر عقلى • لأن اى عقل ان لم يكن ازليا فلابد وان يصدر ويتطور من مصدر عقلى ازلى لا من مادة خالية من العقل كما اوضحنا هذا في الفصل السابع •

وهذا يؤدى بنا الى الاعتراف بكماله كمالا مطلقا • وذلك لعدم امكان زيادة كماله بتعاقب الازمنة ، لأن امكان زيادة كماله في المستقبل لدليل على نقصه في الحاضر ، ونقصه في الحاضر معناه ان ماضيه سلسلة طويلة من النقائص قديمها انقص من حديثها ، واقدمها انقص من قديمها • وهكذا حتى نصل الى آخر حلقة من هذه السلسلة التي هي في

منتهى النقص بحيث لا يسبقها الا العدم • وهذا مالا يجوز كما علمنا آنفاً •

واذا كان مجترالأفكاره التي لا تزيد ولا تنقص ، فهو لا يقبل التطور ولا النقص ، بل ومن غير الممكن تصورنا لنقصه ، وما باستطاعته هو ان يتصور هذا النقص لعدم وجوده • لأن علمه بنقصه معناه علمه بشيء ما ينقصه ، ومعرفته بهذا الشيء هو عين وجوده به ، وعدم نقصه اياه ، حيث ان مالم يكن موجودا فيه لا يمكن ان يتصوره ليشعر بحاجته اليه ، ولأن ما يطلبه يتحقق بلحظة طلبه ، وتحقيقه لم يكلفه اكثر من ان يتصوره ليوجده في الحال بتركيبه من اكداس افكاره المتنوعة « اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون » •

كما باستطاعة العقل الجزئي ان يتصور في مخيلته بناية لا وجود لها في الواقع ليوجدها في الحال في مخيلته بمجرد تخيلها ، وذلك بتركيبها من افكاره الخاصة •

وهناك دليل آخر على كماله المطلق ؛ هو ان كل عقل جزئي مهما كانت عظمته يشعر بالنقص ليقينه في امكان تطوره الى مالا نهاية له باقتباسه من مصدره اللانهائي مواد تطوره • ولكن العقل العام الذي لا يقتبس من غيره ، ولم يفتقر لغيره ، ولم يتصور انه يعجز عن ايجاد شيء ما ، لابد وان يكون مطلق الكمال •

ومن آيات كماله قدرته الفائقة على عمل اي شيء مهما كان الا اعدامه الشيء الموجود في اللاشيء ، او ايجاد شيء ما من لا شيء • لأن الاشياء الموجودة جميعها افكار بسيطة او مركبة منه واليه ، كما انها عدة عقله الذي لا يتم له الوجود والتفكير بدونها •

وكما يعجز العقل الجزئي عن اعدام فكرة من افكاره مهما حاول ،

فكذلك العقل العام يستحيل عليه أن يعدم شيئا ما لأنه من افكاره اللازمة لوجوده • وكل من افكاره بضعة غير قابلة للانفصال عنه بأي حال من الاحوال •

وبما انه لا يسعه ان يعدم بعضه ، فكذلك لا يستطيع ان يعدم وجوده كله ، لأن طلب ارادته العدم هو عين تحقيق وجود ملكة ارادته ، وتحقيق وجود ملكة ارادته هو نفي العدم عنها وعن أخواتها الملكات • اذن فهو وجود مريد ايدى لا يقبل العدم • الا اذا اعتبرنا هذا الاعدام لشيء ما معناه تبديل صيغة جزء من اجزائه بصيغة اخرى بحيث يصبح شيئا آخر لا شبه له بأصله • ولكن هذا لا يسمى اعداما بل تغيرا وتحويلا •

وكما يعجز العقل العام عن اعدام الشيء الموجود في اللاشيء ، كذلك يستحيل عليه ايجاد الشيء من لا شيء • حيث ان مواد الشيء موجودة فيه كوجود المواد الفكرية في العقل الجزئي التي انشأ منها البناية الخيالية بتخيله اياها •

وهذا العجز في صالح العقل العام اكثر من صالح نفيه عنه بدليل انه لا يعوزه شيء مالم يكن موجودا فيه ، وانه غير مفتقر لغيره لأستيراد افكاره منه • ومن صالح كماله المطلق عجزه عن اعدام ذاته او شيء منها حتى لا تكون قابلة للعدم في أية وسيلة كانت • خذ كل شيء في الوجود تره في تغير مستمر ، فاذا ما نقص منه شيء فما هذا النقص الا انتقال من مكان الى ماكن ومن حال الى حال • والاشياء جميعها في تكتل وتحلل الى مالا نهاية ، ولا يخرج عن نطاق هذا الكون اي شيء ولا ينعدم مهما صغر حجمه وتضاءل شأنه •

وارادة العقل العام لابد وانها تهدف الى غاية ما ، وبدون هذه الغاية تصبح ارادته واعمال ارادته عبثا لا طائل تحته • وغايته هي تطور اجزائه

العقول الجزئية في معارج الكمال • مع العلم ان تطورها لا يزيد ولا ينقص من كماله شيئا ، ما دام هذا التطور مقتبسا منه واليه •

ولو كانت هذه الغاية تقصد زيادة كمال ذاته لكان ناقصا ، وهــذا مستحيل ، لعلمنا ان مالم يكن فيه لا يطلبه لعدم علمه به وحاجته اليـه ، ولعدم وجود ما هو خارج عنه • ولكننا لا نستطيع ان ندعي ان كل غايته تنحصر في تطوير العقول الجزئية وحدها ، ومن الجائز ان هنالك نواحيا اخرى لا علم لنا بها تتجه غايته اليها •

وقد يُقال لماذا لا يبتغي ترقية اجزائه صفقة واحدة ما دام انــه يتم له ما يريد في لحظة تصوره اياه ؟ فنقول نعم ، من الممكن ذلك ، ولو تمّ ، لتطورت العقول الجزئية جميعها بلحظة واحدة • ولكن لأصبحت عقولا جزئية خالصة ، اي بدون العواطف الايجابية والسلبية ، لعــدم وجود هذه العواطف بنوعيها في العقل العام • ولكنه يعلم ان تطورهــا التدريجي باحتكاكها بالعــالم الواقعي يعــطيها تلك العواطف التي بها تستطيع ان تستشعر السعادة والشقاء ، اي ان لديه افكارا عن هذه العواطف بنوعيها حصلت له عن طريق الاستنتاج • ولكن افكاره عن هذه خاليــة من الانفعالات العاطفية التي تمارسها العقول الجزئية بخيرها وشرها •

والعواطف لا تناسب كمال العقل العام لأنها تحدّ من عقله لمقابلتهــا اياه ، كما تقابل العقل الجزئي عواطفه ، ولأنها تجعله عرضة للخطــأ والضعف • والغاية من تضارب العواطف في العقول التي تضمها هي تغلب العدالة والحكمة والسعادة على الظلم والجهل والشقاء • وما هذه الصفات الاّ بالعقول الجزئية ذات العواطف المتخالفة ، ولا يتغلب خيرها على شرها في هذه العقول الاّ بعد ترفع العقول عما يشينها بنتيجة تطورها •

والفرق بين افكار العقل العام العقلية الاصلية وافكاره الاستنتاجيــة

الثانوية هو ان للاولى ظواهرا تبدو لنا بها في عالمنا الواقعي ، بينما ليس للثانية مثل هذه الظواهر والفرق الثاني هو ان الاولى متغيرة متحركة ، بينما الثانية جامدة على وضع واحد لا تتعداه .

ولانهائية كمال العقل العام معناه لانهائية افكاره . ومفاد هذه اللانهائية هو عدم وجود فكرة خارجية عنه ، لعدم وجود هذا الخارج .

لنبدأ بالالوان التي هي كل منها فكرة من أفكاره ، فاننا نجدها لانهائية العدد حتى ولو لم نختبرها جميعها . والمعروف عن الالوان انها كلما ركبت تركيبا جديدا مغايرا عن التراكيب التي اختبرناها تعطينا لونا جديدا مختلفا عن غيره . والتراكيب الجديدة لا تعرف النفاد ، ولا تنفد تبعا لها الوانها الجديدة اللانهائية العدد .

وبما ان الظواهر الحسية على اختلاف انواعها افكار في العقل العام ، والالوان الرئيسية والثانوية اللانهائية العدد من الظواهر الحسية . اذن فالالوان جميعها افكار فيه .

والاشكال كالالوان في لا نهائيتها . من المستحيل وجود مثلث من المثلثات يشابه غيره كل المشابهة بحيث لا يختلف أحدهما عن الآخر في تركيب ذراته وعددها واحجامها واماكنها وابعادها ، وغير ذلك من الامور ما يدخل في حسباننا ومالم يدخل . وهكذا المربعات والمستطيلات والمنحنيات والدوائر وامثال هذا من الاشكال التي لا تقع تحت حصر كل منها ظاهرة من ظواهر الكون ، اي فكرة من افكار العقل العام .

اما الاعداد اللانهائية فليست بذي وجود واقعي حقيقي كالالوان والاشكال ، ولكنها مجرد اصطلاح لغوي وضعناه لنفهم به انواع الكميات .

فالقلم الواحد لا يقابله شيء اسمه واحد ، بل اصطلحنا على وضع هذه الصفة لنميّز به القلم المفرد عن كميات الاقلام ذات الوحدات المختلفة • والقلمان الاثنان لم يقابلهما شيء اسمه اثنان ، ولكن لنميز كميتهما عن كمية القلم المفرد ، وعن الكميات الاخرى التي تحتوى كل منها على اكثر من قلمين • وهكذا القول في بقية الاعداد ، مجرد اصطلاح لغوي وليست بذات وجود حقيقي ، بدليل لو تصورنا زوال جميع الوحدات الكونية على مختلف انواعها الموجودة والممكنة الوجود ، لما كان باستطاعتنا ان نتصور وجود الاعداد بأية صورة من الصور •

وكذلك العلاقات جميعها مجرد اصطلاحات لغوية وضعناها للتفاهم، فلم يوجد في الكون يمين ويسار وفوق وتحت • لأن ما يكون يسارا بالنسبة لي قد يكون يمينا بالنسبة لك ، وفوقا بالنسبة لغيرنا ، وتحتا بالنسبة للاخرين •

ادعى (برتداندرسل) في كتابه « مشاكل الفلسفة » قبل التطور الاخير الذي حصل لفلسفته : ان العلاقات لم تكن افكارا فطرية في عقولنا ولا اشياء واقعية ، ولكنها ذات وجود مثالى مستقل عن عقولنا وعن واقعنا • حتى ان معنى ان احرف الجر مثل : في وعلى وفوق لها هذا الوجود المثالى الذي يشبه كل الشبه المثل الافلاطونية •

واغلب المثاليين يدعون بوجود العلاقات وجودا مثاليا • ولكن ادعاءهم ينهار اذا ما علموا ان وجودها يتوقف على الأشياء الواقعية والعقول التي تريد ان تفهمها والتعبير عنها •

ووحدة الكون لا تتوقف على وجود العلاقات لتربط بين اجزائها ، ولكن هذه الوحدة مترابطة ترابطا عقليا في غنى عن العلاقات •

والعلاقات جميعها كالاعداد عبارات اصطلاحية ضرورية للتعبير

عن الاشياء الواقعية وحالاتها وانواعها وكمياتها ، وليست بشيء ذاتي ضروري لوجود غيره كما يدعي البعض •

فالعالم وحدة عقلية لا انفكاك لبعضه عن بعض ، لانهائي الامتداد بحيث لا يمكن تصور ما وراءه ، او القول في محدوديته •

ولقد ادعى اينشتين في نظريته النسبية اول الامر ؛ بان العالم كرة الكرات ، مليئة بالاجرام الصغيرة والكبيرة ، ولا شيء وراءها • اي ان الكرة الكونية ذات حدود من الممكن قياسها ووزنها • ولكنه بعد تطور نظريته عدل عن هذا واعتقد بامكان وجود عوالم لا علم لنا بها وبطبيعتها واحجامها ، وقال « ان كونا متمددا ككوننا ليس من الضروري ان يكون نهائيا » • وهذا يفسح المجال للاعتقاد في لانهائية الكون ، اي في لانهائية العقل العام بعبارة اخرى • والقول في محدوديته لا يتناسب مع القول في لانهائية افكاره التي لاحظناها في لانهائية الاشكال والالوان التي هي من افكاره العقلية ، هذه الافكار اللواتي لا وجود لها بدون الحركة الارادية •

فظواهر الكون العقلي ما هي الا هذا الثالوث المتوحد ؛ الحركة والالوان والاشكال الممتدة • وكذلك ظواهر افكار العقل الجزئي التي هي كونه العقلي الجزئي ، ما هي الا هذا الثالوث نفسه •

وان وحدة الاشكال والالوان بالحركة تقرها العلوم الطبيعية الحديثة ، حتى انها اعتبرت المادة ذات الاشكال والالوان لا انفكاك لها عن الحركة ، والحركة لا وجود لها بدون المادة ، بل هما اقنومان في واحد • ومن هنا قالوا بوحدة الزمان والمكان • » ولا شك ان مذهب اينشتين في الزمان والمكان كان له اثر كبير في وقوع هذا الخاطر في روع الفيلسوف (صموئيل الاسكندر) ولكن الاثر الاكبر ولا شك يرجع

الى مباحث العلوم الطبيعية في الحرارة والكهرباء ، ولا سيما المباحث التي قررت ان ذرات المادة تتحول الى اشعاع ، فاذا كان الاشعاع هو اصل المادة وكان الاشعاع مجرد حركة فلا جرم يخطر للفيلسوف ان حدوث الحركة في الفضاء هو اصل المادة في صورتها الاولى ، لأن الزمان هو الحركة ووقوع الحركة هو اتصالها بالمكان .

فاذا حدثت الحركة فذلك اتصال الزمان والمكان ، واذا وجدت الحركة وجد الاشعاع وتسلسلت الاشياء المادية من هذا الاشعاع »... الا اننا لا نعتقد بان الحركة اصل المادة ولا المادة اصل الحركة ، بل هما شيء واحد كما قال اينشتين وتجينز وهما من اساطين العلوم الطبيعية الحديثة . وكذلك ان قول هذين العالمين لا يمكن تصوره وقبوله بدون القول في عقلية الكون ووحدة هذه العقلية في عقل عام .

واذا آمنا في هذا العقل العام فلا محيص لنا عن الايمان في لانهائيته. وهذا مالا دليل للعلوم الطبيعية على موافقته او مخالفته .

وبعد هذا لا نرانا بحاجة الى اطالة الحديث عن الزمان والمكان بعد ان توحدا ، ولا سيما لمن يعتقد بعقلية الكون واصطلاحية العلاقات ومنها علاقتا الزمان والمكان .

فالزمان والمكان اصطلاحان تعبيريان لا معنى لهما بدون حقائق الكون المتحركة والعقول التي تحسها وتحصى حركاتها كما يؤيدنا على هذا اينشتين بقوله « لقد كان الناس يزعمون من قبل انه اذا اختفت جميع الاشياء من العالم فان الزمان والمكان يظلان رغم ذلك قائمين . ولكن اذا نظر الى الامر من زاوية النظرية النسبية ، فالزمان والمكان يختفيان عندئذ هما والاشياء معا »[1] .

---

(١) العقاد : الله ص ٢٥١ .
(١) مجلة العلوم : السنة الثانية العدد التاسع ص ١٠

وقريب من هذا قول ارسطو في الزمان « ان الزمان هـو مقياس الحركة ، فهو يعتمد في وجوده على الحركة (وبعبارة اخرى على التغير) ويقيس ما تقدم منها وما تأخر ، واذا لم تكن في العالم حركة لم يكـن زمن ، وكما يعتمد الزمن في وجوده على حساب الحركة يعتمد ايضا على العقل الذي يقيس ، فما لم يوجد عقل يحس الحركة لم يكن زمن » .

واذا كانت حقائق الواقع عقلية هي نفس الكون العقلي ، اي العقل العام ، والمكان والزمان لم يكونا سـوى الحقـائق وحركاتها المحصية ، فالمكان والزمان المجردان عن هذا الكون لم يكونا من افكار العقل العام ، ولو كانا كذلك لكان لهما وجود واقعي كبقية الموجودات الواقعية ، ولعدلنا عن قولنا بانهما اصطلاحان تعبيريان ، ولكن لهما وجودا باقيا حتى ولو زالت جميع الاشياء الواقعية .

والعقل العام لا يعرف غير اشياء متحركـة . والعقول الجزئيـة لا تعرف سوى اشياء متحركة ولا غير ، لأن هذه العقول هي التي وضعت كلمة زمان للحركة ، كما وضعت كلمة مكان للاشياء الممتدة للتفـاهم بهما . وبما ان العقل العام لا حاجة له بهذا التفاهم فهو كذلك لا حاجـة له باصطلاحي الزمان والمكان ، الا انه يعرفهما معرفة استنتاجية .

وعلى هذا تصبح الحركة عقلية ، لأنها احدى الدعائم الهامة لوجود الاشياء الواقعية بالنسبة لنا والعقلية بالنسبة الى العقل العام لكـونها اجزاءً لا تتجزأ عنها ، ولانها عين ارادة العقل العـام التي لا تخلو منها فكـرة من افكاره .

ولقد اوضحنا في الفصل السابع ؛ ان كل شيء واقعي ينحل الى دقائق الكهربائية ، وهذه تنحل الى فوتوناتها او ما هو اصغر من الفوتونات . وكل من هذه الذريرات المتناهية في الصغر والتي لا تنحل الى ما دونهـا

لم تكن سوى حركة ونور وامتداد • وان هذه الصفات متضايفة بحيث لا وجود لأحداها بدون اختيها • والكون العقلي ، اي العقل العام لم يبدُ لنا بغير هذه الصفات الظواهرية الثلاث •

واذا كان العقل العام يتحرك بملكة ارادته ، وهو هذا الكون العقلي فمعنى ذلك ان حركة هذا الكون هي نفس ارادة العقل العام • وبما انه لا ارادة له بلا استنتاج فلابد وان تكون ملكة استنتاجية هي القوانين الطبيعية المتناسقة ذات المعلولات التي تلي عللها كما تلي النتائج مقدماتها المنطقية •

وكذلك لا ارادة واستنتاج له بدون بقية ملكاته الخمس ، وهي الادراك والحافظة والذاكرة • اما حافظته فلم تكن بشيء غير اضمامة حقائق الكون العقلية اللانهائية • وارى ان ملكة ادراكه بمثابة الانوار الكشافة التي توضح الاشياء للعيان ، وذلك كما توضح ملكة ادراكنا افكارنا • وان ذاكرته هي الاداة الوحيدة لعرض افكاره عليه بحيث تجعلها ماثلة امامه حينما يشاء •

ولا يفوتنا ان الافكار لأنضمامها لكل من الملكات العقلية فهي وهذه الملكات شيء واحد في الحقيقة • ولذلك فالحافظة لم تكن في حقيقتها غير ما استوعبته من الافكار ، والارادة لم تكن غير ما ارادته ، وكذلك بقية الملكات • ولو لم يكن ذلك كذلك لأصبحت الحافظة شيئا غير محفوظاتها ، والاستنتاج شيئا آخر غير ما استنتجتها ، وعندئذ يصعب علينا تصور كيفية تطور هذه الملكات على قدر الافكار التي تحصل عليها ، ولأستحال كذلك تصور وحدة الملكات والافكار هذه الوحدة التي يؤيدها علمنا باستحالة وجود احداهما بدون الاخرى •

وبما ان العقل العام لم تقابله عواطف لتمتص افكاره موقتا كما تقابل

عقولنا عواطفنا لتمتص افكارها مدة تغلبها • لهذا فهو في انتباه تام وافكاره في حضور دائم لديه ، الا ما تمتصه العقول الجزئية منه لتكون بالنسبة اليه كعواطفنا بالنسبة الى عقولنا • غير ان عقولنا لقلتها ومحدوديتها فهي لا تأخذ منه الا النزر القليل من افكاره اخذا موقتا مدة انتباهها او انتباه عواطفها ، بحيث لم تؤثر به التأثير المحسوس •

والامتداد الصوري لكل شيء من الاشياء هو مجموع امتداد ذريراته العقلية • وهذا الامتداد الصوري العقلي يجعل ذريرات الكون وحدة حقيقية وان بدى بعضها منفصل عن بعض ، وذلك كالانفصال الصوري لملكات العقل بعضها عن بعض مع انها وحدة حقيقية ، وكالانفصال الصوري للافكار مع انها لا انفصال لبعضها عن بعض • كما لا انفصال لحقائق الكون احداها عن الاخرى ليتكون منها العقل العام الواحد في حقيقته ، وان بدى بمختلف الاشكال والالوان • ولو لم تكن ملكات العقل العام هي عين صفات الاشياء الواقعية لأصبحت الحركة شيئا من هذه الاشياء التي لا يستحيل علينا تصور فقدانها ، مع ان لا وجود للكون وللعقل العام بدونها • ولكننا نشاهدها لازمة من لوازم الكون الذى لا وجود له بدونها ، كما يؤيدنا على ذلك علماء الطبيعة •

وكذلك القول في الامتداد ، ـ وان كان صوريا ـ لا يمكن تصور الوجود بدونه ولا بدون النور اللذين يصوران الاشياء ويجعلانها مدركة بالحواس والذهن •

فلو لم نتصور حركة افكارنا الاصلية ولا امتدادها الصوري ولا الوانها لما بقي لهذه الافكار من وجود في عقولنا مع استحالة تصورها •

والعقل الجزئي على جزئيته وصغر شأنه بالنسبة الى العقل العام

لا يسعه ان يتصور حدودا لعالمه الفكري ، فكيف بالعقل العام الذي هو مجموع عقول الكون صغيرها وكبيرها • اذاً لابد وان تكون افكــاره لانهائية الامتداد بدرجة لا يمكن ان تصورها عقولنا • وعلى هذا نقــول بلانهائية الكون مادام الكون هو العقل العام •

ولو فرضنا جدلا باستطاعته تصور حدود افكاره ، اي عقلــه ، اي الكون ـ سمه ما شئت ـ فلابد وانه يتجاوز هذه الحدود لعدم وجود ما يحد عقله من الامتداد • ولهذا فلا وجود لحدود الكون ، ولا لما وراءها ، لان مجرد تصور العقل العام هذه الحدود وما وراءها تصبحان بضعة من افكاره ، ومن ثم تضافان اليه ويصيران جزءً منه اي من الكون اللانهائي •

وبطبيعة الحال ان العقل العام اللانهائي السعة لابد وان يكون مطلق الكمال ، ومطلق الكمال معناه مطلق الامكانيات العقلية بحيث يستحيـــل علينا تصور حدود هذه الامكانيات • كما يستحيل على الجزئي المحـدود ان يحد اللانهائي غير المحدود •

اما متى ابتدأ تطور العقول الجزئية ؟ والى اية مرحلــة سيـصل تطورها ؟ فهذا مالا علم لنا به كذلك ، لعدم احاطة العقل الجزئي بكــل محتويات الكون وبكل ما كان وما يكون •

ولقد ابدع معبد دلفي بايحائه لسقراط « اعرف نفسك » وابـدع من هذا قول النبي محمد عليه السلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » • وقريب من هذين القولين فلسفة الامام علي التي اوجزها بهـذا القـول « رحم الله امرأ عرف نفسه فاستعد لرمسه وعرف من اين وفي اين والى اين » • ولقد اجاد الامام في تقديم الاشارة على ضرورة معرفة المـرء نفسه على ما عداها من العلوم الميتافيزيقية • لأنها ـ كما نعتقد ـ شرط ضروري لمعــرفتها ، وبدونها تغلق جميع ابواب المعـرفة صغـيرها وكبيرهـــا امام الباحثين •

الفصل الرابع عشر

الاختبار والجبر والخير والشر

ان اهم الاسباب التي دعت الفلاسفة والعلماء الى هـــذا الاختلاف المزمن في مشكلة الاختيار والجبر هو عدم تعريفهم العقل تعريفا صحيحا ، وعدم تحديدهم علاقة العقل بعواطفه وغرائزه وما يتبع ذلك من الامــور النفسية والميتافيزيقية • لأن كل فلسفة لم تبدأ بفلسفة النفس فهي فلسفة باطلة لم تبنَ على اساس •

ولقد قلنا في الفصل الاول من هذا الكتاب ؛ ان فلسفة النفس هي المفتاح الوحيد لحل مسائل المعرفة ، والمعرفة هي الاساس المتين لبنـــاء فلسفة الوجود • لأنه كيف يمكننا معرفة الشيء المعروف قبل معرفة العقل العـارف ؟ •

وبما ان الأختيار والجبر والخـير والشـر لها صلة متينة بالنفس كصلتها بالطبيعة وما وراء الطبيعة لهذا كله لا غنى لنا عند طلب معرفتهـا من الاستعانة بالنفس وما يتصل بالنفس من قريب او بعيد •

وعلمنا في الفصول المتقدمة ان العقل في مبدئه لم يكن باكثر او اقل من ملكاته الخمس ؛ الارادة والاستنتاج والحافظة والادراك والذاكرة • اما عواطفه وغرائزه وعاداته وتقاليده ـ وهي ما نسميها بالصفات النفسية ـ فهي نتيجة احتكاك العقل بمواضيع الواقع ، ولم تكن أصيلة فيه كأصالـة كل من ملكاته العقلية • وبما ان عقل الانسان هو كل ذاته ، بل انـــه كائن حي بهذا العقل ولولاه لما كان انسانا ولما اتصف باحــدى صفاتـــه

النفسية ، لهذا فانه حر بقدر اتباعه اوامر عقله ومجبر بقـدر انقيـاده لصفاته النفسية المقابلة لعقله .

والقول بأن الانسان مجبر بطبيعة ملكاته العقلية مغالطة ، سببها عدم تحديد طبيعة عقل الانسان التي هي عين الملكات العقلية . اما ذاته فكذلك لم تكن باقل ولا اكثر من عقله ، بل هما اسمان لمسمى واحد ، لعلمنـا بعدم وجود احدهما بدون الآخر .

ولو كان عقله غير ذاته لجاز القول بأن ذاته مسيرة بعقله ، اما اذا كانت ذاته كل عقله فلابد لنا من القـول بأن اوامر عقلـه هي اوامـر ذاته ولا غير .

غير ان صفاته النفسية عوارض لاحقة بعقله ومتطفلة عليه ، بدليـل امكان استغناء العقل عن صفاته النفسية مع احتفاظـه بوجـوده . بينمـا الصفات النفسية لا وجود لها بدون العقل ، لأنها وُجدت بفضل وجوده ، وباقية ببقـائه .

فاذا طلبتُ شيئا دون غيره بناء على افضليته التي عرفتها بواسـطة الاستنتاج العقلي من دون تدخل الصفات النفسية وخاصة العواطـف ، فانا حر كل الحرية في هذا الاختيار . لأن التي طلبت هذا الشيء دون غيره هي ملكة ارادتي بمساعدة ملكة الاستنتاج وبقية الملكات . والملكات - كما علمنا - هي عقلي وذاتي وانيتي التي لم اكن انسانا حيا بدونها .

واذا عارضت عقلي احدى عواطفي السلبية او الايجابية فانا مجبر على قدر هذه المعارضة ، لأن عواطفي وان كانت مشتركة مع عقلي بافكـار واحدة الا انها غيره لمقابلتها اياه .

ولقد احسنت صنعا دور القضاء بعدم تجريم المجنون عند اقترافـه جريمته ، لأن ارادته العقلية المختارة الحرة لا دخل لها بهذه الجريمة ،

ولكن المسؤول الوحيد هو بعض أو احدى عواطفه المتغلبة على عقله المريض ، التي تخدع العقل وتوهمه بغير الحقيقة . والصفات النفسية هذه غير ارادة العقل مناط الثواب والعقاب .

وهكذا الحيوان الذى تغلبت عواطفه وغرائزه وعاداته غير مسؤول ، لأن عقله قد ضعف عن الاحتفاظ بقوته تجاه هجمات عواطفه المتكررة . فعقل الحيوان موجود فيه كوجود عقل المجنون في المجنون ، غير انهما في تمام الضعف تجاه سطوة عواطفهما وغرائزهما عليهما .

ولو كان العقل وافدا على الذات كوفود الصفات النفسية ـ كما يقول البعض ـ لكان الحق مع القائلين بالجبر المطلق . ولكن هذا القول يجعل الذات شيئا لا يتصف بأية صفة من الصفات العقلية والنفسية ، لأننا اذا جردناها عن الملكات العقلية الخمس ومن العواطف والغرائز والعادات لم يبق فيها ما يؤكد وجودها ، بل تصبح اسما بدون مسمى .

وكذلك لو وافقنا الماديين بقولهم ان العقل صفة من صفات المادة لما تخطينا القول في الجبرية المطلقة . ولكن العقل الجزئي جزء لا يتجزأ من العقل العام الأزلي الابدي كما علمنا في الفصول المتقدمة . وهو وان كان من العقل العام واليه الا انه ذو كيان متميز بعض الشيء عن بقية العقول الجزئية التي يتكون منها العقل العام . وذلك كتميز كل من افكار العقل الجزئي عن بعضها وان كان العقل الجزئي يتكون من مجموعها .

وما دام العقل هو وطبيعته وذاته شيئاً واحداً فهو حر بما يريد لعدم وجود ما يعارضه من طبيعته أو ذاته . ولو كانتا غير العقل لأصبحتا شيئا آخر مقابلا له بالاضافة الى ما تقابله من الصفات النفسية ، وهذا ما لا يتصوره العقل وما لم نلاحظه بالاختبار .

اما الافكار الوافدة على العقل فهي لا تغير من طبيعته شيئا سوى

انها تزيد في قوته العقلية شيئا نشيئا غير انها من جانب آخر تنضم كل منها الى احدى العواطف المناسبة لها ، لعلمنا ان الملكات العقليـــة والعواطف مشتركات بأفكار واحدة •

ولو كانت الافكار الوافدة على الملكات العقلية تطبعها بطابعها الخاص، لوجدنا ان ملكات زيد العقلية مختلفة عن ملكات عمرو كيفا ولو اختلافا جزئيا ، لعدم تشابه أفكار الناس تشابها تاماً في كل زمان ومكان • بينمـا الذى نلاحظه ويقرنا عليه جميع العلماء هو أن الملكات العقلية متشابهـة عند كل الناس مع اختـــلاف أفكارهم تشابها في الكيف وان اختلفت في الدرجة • وعلى هذا نؤكد ان الافكار لا تغير من طبيعة الملكات العقلية وان كانت تغير من الصفات النفسية تغيرا ملحوظا •

وما دام العقل غير متأثر بطبيعة الافكار فهو غير مجبر على قبـــول بعضها أو رفضه ، بل هو حر كل الحرية • وان وُجد ما يعارضه فهـو الصفات النفسية ليس الا ، بعكس ما يقوله سبنوزا « فليس العقل ارادة مطلقة حرة ، ولكنه حينما يريد هذا الشيء أو ذاك مسير بسبب ، وهـذا السبب يسيره سبب آخر ، وهذا يسيره ثالث ، وهكذا الى ما لا نهاية »[1] •

ولكن ما هذا السبب الذى يسيّر ارادة العقل ؟ ان كان يقصد به العواطف فنحن نوافقه بعض الشيء ، حيث ان العواطف مقابلة للعقـل ومعارضة له ولا سيما السلبية منها ، الا انها ليست متغلبة عليه في كل وقت لتعدم حريته كل العـدم • ولكنهـا ساعـــة نشاطها وتغلبها تسيره حسب اهوائها ، وعند نشاطه وتغلبه عليها فانه يستوحي طبيعته الاستنتاجية ليسير على هداها • وبعبارة أخرى يستوحي ذاته • لأن الملكات واحـــدة في حقيقتها وان تعددت في الظاهر • وحين ذلك لا يلتفت الى عواطفه السلبية

(١) احمد امين وزكي محمود : قصة الفلسفة الحديثة • ص ١٥٨ •

الا في لحظات ضعفه ، اما عواطفه الايجابية فهو يختار منها ما تناسبه ولا يقف امامها موقف المعاند دائما كوقوفه ومعارضته لعواطفه السلبية في كل وقت . ومعنى هذا ان الانسان حر ما دام يستوحي عقله ، ومجبر بقدر انقياده لعواطفه .

اما أفكار العقل المحفوظة في حافظته فهي محايدة لا ترفض ولا تريد ، ولكنها صور فكرية تفيد العقل عند استنتاجاته بمقارنة الشيء الواقعي بالفكرة أو الافكار المحفوظة عنه ، وعندئذ يختار ما يختار حسب تقديراته الخاصة . وقد يخطأ وقد يصيب الهدف بهذا الاختيار لأن العقل الجزئي الناقص ليس معصوما من الخطأ . وكثرة اخطائه دليل على فجاجته وليست مفروضة عليه . كما قد يكون الخطأ من تضليل الصفات النفسية بأندساسها الخفي فتوهمه بأوهامها .

ونحن وان كنا نتفق مع برجسون في الحرية ، الا انه لم يحدد مقدار هذه الحرية ولا نوعها ، كقوله « ان العقل بطبيعته حر بمعنى أن له القدرة على الفعل ، فليست أفعاله اذن آلية والتسليم بأن ماضينا له أثر في حاضرنا لا يمنع القول بحريتنا العقلية أو باختيارنا ، فأن الحرية معناها القدرة على التعبير عما في النفس » [1] وهذا الاختيار على ما نرى لايسنده دليل قبل تعريف العقل والتميز بينه وبين صفاته النفسية . لأن القول في ان ماضينا له أثر في حاضرنا لا يعرّف العقل قبل هذا الماضي ولا بعده ، بل وربما يوهمنا بأن ماضينا كل حاضرنا وصانع عقولنا ، وعند ذلك نقع في الجبرية .

ولا ننكر ان ماضينا موجد عواطفنا وغرائزنا وعاداتنا وتقاليدنا عدى عقولنا ولكن هذه الصفات النفسية غير العقل الذى لا تتغير طبيعة ملكاته بالرغم

(١) ا٠ولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي : فلسفة المعاصرين والمحدثين ص ١٠١ .

من اطراد تطوره بتكاثر أفكاره التي حصل عليها في الماضي ويحصل على الكثير منها ومن أمثالها في المستقبل •

وحيث أن العقل العام عقل صرف فأنه حر كل الحرية لعدم وجود غيره ليحد من حريته ، ولعدم حصوله على العواطف التي تقابله وتعارضه، ولا على العادات والتقاليد التي توهمه • ولو تجرد العقل الجزئي من صفاته النفسية هذا التجرد لما وجد ما يقابله ويفرض عليه ارادته ولا ما يضله من التقاليد والعادات •

والقول في أ نالعقل الجزئي مجبر على السير وفق طبيعته وهم لأنه عين هذه الطبيعة العقلية ، كما لا فرق بين العقل العام وطبيعة عقله • ولو كانت طبيعته غيره لأحتاجت الى طبيعة أخرى تسيرها ، ولأفتقرت الثانية الى ثالثة ، وهكذا الى ما لا نهاية • وهذا خلاف المعقول لعدم وقوفنا عند الطبيعة النهائية التي هي سبب حركة غيرها وحركة ذاتها •

وان أفكار العقل العام لا تقدم ولا تؤخر من استنتاجاته العقلية ، لأنها أفكار محايدة • وفائدتها الهامة بالنسبة اليه هي مقارنة بعضها ببعض، كما يقارن العقل الجزئي بين الشيء الواقعي والافكار المحفوظة عنه وعن أمثاله ليعرف ما يفيد وما لا يفيد • واما أفكاره العاقلة المتطورة كالعقول الجزئية فلها حريتها الكاملة داخله ، الا اذا شاءت ارادته فعند ذلك يحد من حريتها موقتا بتوجيهه أياها توجيها ان لم يكن ذا فائدة عاجلة لها والا فأنه ذو فائدة آجلة • ولو أمكن تطور بعض أفكار العقل الجزئي داخل العقل الجزئي نفسه لأخذت حريتها الكاملة ، الا اذا تدخل في امورها هذا العقل الذي يحتويها عندئذ يوجهها ويضعف منحريتها موقتا مدة عملية التوجيه • ولكن أفكار العقل الجزئي لبساطتها فهي غير قابلة للتطور والحرية كما أوضحنا هذا في الفصل الثامن •

* * *

وان العقل العام يتدخل في شؤوننا متى شاء كما تتصرف عقولنا بأفكارنا مع الفارق الذى أوضحناه آنفا ، ألا وهو اننا عقول مفكرة فيه متحركة بينما أفكارنا عقول فينا ساكنة ومنطوية على نفسها لبساطتها • غير انه لا يريد بتدخله سوى خيرنا ولا غير ، لأنه عقل خالص خال من العواطف السلبية الشريرة ، كما انه لم يحتو على العواطف الايجابية التي قد تضل صاحبها بطلبها خيرا ما قد يؤدي الى شر غير مرتقب في آخر الامر •

وبما انه عقل عام في منتهى الكمال فهو لا يخطأ هدف الخير في تقديراته الاستنتاجية ، كما انه لا يريد الشر لخلوه من دواعي الشر ولهذا نعتقد ان ما يصيبنا من خير فمن ارادة عقولنا وعواطفنا الايجابية التي حصلت على موافقة عقولنا • واذا ضلت عقولنا طريق الخير وانحرفت نحو الشر مع تغلبها على عواطفها فسبب ذلك توهمها وسوء تقديرها • وقد يفيدها الخطأ لتتجنب الوقوع فيه وفي أمثاله مرة ثانية •

وان ما يصيبنا من شر فمن عواطفنا السلبية الشريرة ، وان لم يكن ذلك كذلك فمن سوء تقدير عقولنا • اما تدخل العقل العام فأستثناء لا يحصل لنا في كل وقت كقوله تعالى « انا هديناه النجدين فأما شاكرا وأما كفورا » ومعناه ان الله أعطى الانسان العقل الهادي الى سواء السبيل، وله أن يطيع استنتاج عقله أو ما يوافق عقله من العواطف الايجابية ليوصله الى الخير ، أو يتبع عواطفه السلبية التي تؤدي به الى الشر الذي هو الكفر بنعمة العقل •

ويؤكد العقل العام ، أي الله تعالى براءته من عمل الشر بقوله « وما يظلم ربك احدا » • واذا تدخل في شؤون انسان ما فلابد وانه يقصد الخير الخالص وان بدى تدخله بمظهر الشر والضلال أحيانا ، وذلك لتنزهه عن العواطف السلبية التي لا تريد الا الشر ولا تؤدي الا الى

الشر . « ويضل الله الظالمين ويفعـــل ما يشـاء » آية أي يضل الأشرار ليوقعهم في العقاب المؤدب . فضلالهم طريق الثواب ووقوعهم في العقاب وان كان شرا في ظاهره الا انه يؤدي الى الخير الخالص في آخر المطاف .

وان هذه الآية « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » لا تدل على معنى التعميم الذي يتوهمه البعض ، لأنه لا يقصد بأن كلا من الناس اما أن يضله الله أو يهـديه ،وان هذا الفسير مناف لطبيعـة عقـله العـام الحكيم الخالي مما يشينه من العواطف . ولكنه يقصد انه يهدي من يشاء للخير لأستحقاقه الخير ، ويضل من يشاء في الشر المؤدب الذي يؤدي بــه الى الخير في آخر الامر . ولو انه يقصد بأن كل عمل من اعمال الانسان خيرها وشرها منه لما قال « وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون » التي تدل على اختيار الناس الذي يؤهلهم الى الثواب أو العقاب .

ومن مميزات القرآن المجيد ايجـازه البليغ الذي يعطي الاحكام مقتضبة ليدع تفسيراتها وتعليلاتها للعقول المتنورة والعصور المتطــورة . ولو أنه شغل نفسه بهذه التفاسير العلميــة والفلسفية لمــا استوعب كل ما استوعبه من الاحكام الدينية والدنيوية علميــة وفلسفية على مختلف أنواعها ، ولأصبحت تفسيراته سابقة لأوانها وعبث لا طائل تحته قبل نضوج العقول وتطور العلوم . بالاضافة الى زوال بلاغته الاخاذة المحببـة لدى الخواص والعوام التي انفرد بها والتي لم يستطع أحد مجاراته فيهـا الى هذا اليوم .

واتيان القرآن المجيد بالآيات الدالة على الجبر والآيات الدالة عـلى الحرية مع تناقضهما الظاهر ليدل دلالة واضحة على ان الانسان ليس مجبرا كل الجبر ولا مختارا كل الاختيار ، بل انه مختار على قدر نشاط عقـله وقدرته على معارضة عواطفه ، ومجبر على قدر قصور عقله وعجزه عـن

معارضة عواطفه ، بالاضافة الى تدخل الله الموقت لحكمة هدفها الخير العام أو الخاص .

والله مصدر الخير ، لأنه مصدر العقول الجزئية ومصدر تطورها ولأن تدخله فيها تدخلا خيرا دائما وابدا .

و مع أن مواضيع الواقع سبب وجود عواطف العقول ، وسبب شرورها ، الا انها سبب خيرها ايضا ، ولولاها لما تطورت العقول ولما حصلت على العواطف الايجابية الخيرة . ولهذا فالتفاعل بين العقل والواقع خير في حقيقته وان كان مصدرا للكثير من الشرور الموقتة . لأننا لو اسقطنا شره من خيره لبقى لدينا الكثير من الخير الذى نعتز به والذي لا تسوى الحياة شيئا بدونه « بل الواقع اننا نرى هذه الآلام وسيلة الارتقاء بتنازع الاحياء ، وانها وسيلة التهذيب والازدياد في نمو فضائل الانسان ، ولو اننا سألنا ناضجا ان يسقط من حياته آثار آلامه أو آثار مسراته لتردد كثيرا بين الآلام والمسرات . ولعله في النهاية يسقط آثار المسرات ولايسقط آثار الآلام »[1] .

وأرى أن ما يصيبنا من الخير أكثر مما يصيبنا من الشر ان لم يتساويا . ولكن كثيرا ما ننسى الخير بعد حصولنا عليه ونعتبره شيئا مفروغا منه لنبحث عن غيره . بينما لا ننسى الشر على اعتبار انه عقاب لا مبرر له . ومما يضاعف أذى الشر خوفنا من مضاعفته ودوامه أو مجيء غيره . ولذلك فكل من تلقاه يؤمن بقول الشاعر :

فاذا لبستُ من السعادة جوربا فلقد لبستُ من الشقا جلبابا

وحتى عند حصولنا الخير التام فنحن لا نخلو من التشاؤم نتيجة

(١) العقاد : الله . ص ٢٩٥ .

الخوف عليه ، من الزوال • كما قال ابن المعتز « ويحه يبكي لما لم يقع » •

ولو أحصى كل انسان ما أصابه ويصيبه من خير وشر ـ بالنسبة الى ملاحظته الخاصة المحايدة الصائبة ـ في طيلة حياته السابقة واللاحقة احصاء دقيقا من دون مبالغة في التشاؤم أو التفاؤل ، ومن دون مقارنة نفسه بمن تفوق عليهم أو تفوقوا عليه في المناصب والحظوظ لوجد خيره ان لم يزد على شره والا فانهما متساويان • وذلك على شرط عدم اهمال الناحية المعنوية ، لأن للنواحي المعنوية خيرات لا تقل في أهميتها عن الخيرات المادية ، وان كنا لا نعيرها اهتمامنا عند المقارنة والاحصاء •

ولا خلاص لنا من هذا التشاؤم المطبق الذي لا مبرر له الا بالايمان بالله ، وسعة الافق وحسن الخُلق وصحة النفس ، وبدون هذا فلا خير ولا سلام للافراد ولا للجماعات •

مع العلم ان شقاء العقول الفجة ضروري لها كضرورة حرارة الشمس المحرقة لنضوج الاثمار غير الناضجة ، كيف نشعر بالخير ان لم نمر في طريق الشر وكيف نعرف الفضيلة ان لم نسر في طريق الرذيلة ؟ بل كيف نسعد بالخير ان لم نشق بالشر :

فلولا القبح ما عُرف الجمال ولولا النقص ما عرف الكمال

وأعتقد ان جميع الاحياء من أدناه الى أعلاها ما عرفت التطور الا عن طريق طلب الخير والهروب من الشر ، ولولاهما لسكنت الاحياء سكون الاموات لعدم وجود ما يحفزها الى الحركة • وهذا السكون يفقدها جميع مزاياها الجسمية والعقلية لعدم حاجتها بهذه المزايا ، وعدم معرفتها بأهميتها • وعندئذ تنحط في دركات الانحطاط حتى تصل الى هوة اللا وعي •

فلولا خوف السمك لما أفرز بعضه الحبر الاسود ليضل مطارده ، ولما تدرع بعضه الآخر بالكهربائية الصاعقة . ولولا طلبه الخير لما وُجدت الانوار الكشافة في مقدمة بعض فصائله . بل ولما عرف المجسات اللامسة والحركات السريعة والالتواءات الرشيقة .

ولقد صعد الحيوان والانسان في سلم التطور العقلي والجسمي بدافع الطموح الى الخير والخوف من الشر ، ولولاهما لما تطورت الاحياء ، بل ولما حصلت على الحياة بأبسط درجاتها وانواعها في يوم من الايام .

وقد انتبه الى هذا المعنى قبل أكثر من الف سنة « الجاحظ » امير الادب العربي في فقرات بليغة يقول فيها « أعلم ان المصلحة في أمر ابتداء الدنيا الى انقضاء مدتها هي امتزاج الخير بالشر ، والضار بالنافع ، والمكروه بالسار ، والضعة بالرفعة ، والكثرة بالقلة ... ولو كان الشر صرفا هلك الخلق ، ولو كان الخير محضا سقطت الخبرة ، وتقطعت أسباب الفكرة ومتى ذهب التخيير ذهب التمييز ، ولم يكن دفع مضرة ، ولا اجتلاب منفعة ، ولا صبر على مكروه ، ولا شكر على محبوب ، وبطلت فرحة الظفر ، وعز الغلبة . ولم يكن على ظهر الارض محق يجد عز الحق ، ومبطل يجد ذلة الباطل ، ومؤمن يجد برد اليقين ، ومتشكك يجد كرب الحيرة ، ولم تكن للنفوس آمال ، ولم تتشعب الاطماع . ومن لم يعرف الطمع لم يعرف اليأس ، ومن جهل اليأس جهل الامن ، وعادت الحال بالانسان الى حالة السبع والبهيمة ، ومن هذا الذي يسره أن يكون الشمس والقمر والنار والثلج برجا من البروج أو قطعة من الغيم أو مكيالا من الماء أو مقدارا من الهواء ؟ وكل شيء في العالم فأنما هو للانسان ، وهو يختبر كل شيء ويختار . وأين تقع لذة البهيمة بالعلوفة ولذة السبع بأكل اللحم من سرور الظفر ومن انفتاح باب العلم ؟ وأين لذة درك الحواس من السرور بنفاذ الامر والنهي والاخذ والترك ؟ ولو استوت

الامور بطل التمييز ، واذا لم تكن كلفة لم تكن مثوبة .. ، وبمـــا أن العقول في تطور مستمر فهي في استغناء تدريجي مستمر عن عواطفها ، حتى يأتيها يوم ما تكون سعادتها وحريتها أضعاف شقائها وجبرها ، بل يصبح شقاؤها وجبرها كأطياف باهتة لا أهمية لها .

وهداية العقل العام وضلاله لبعض العقول على تناقضهما يؤديان الى الخير الاكيد ، لأنه تعالى ذا الخير المطلق والحكمة المطلقة لا يرضى لنفسه بالظلم أو العبث ، فكيف يرضى بهما من غيره .

وبما انه خير خالص ، ولا يصدر من الخير الخالص الا الخير وان بدى بثياب الشر أحيانا ، فارادته الخيرة الرحيمة في خيرنا وشرنا هي التي أوجبت علينا شكره في الحالتين .

الفصل الخامس عشر

امهات المسائل الدينية

لابد من رجوعنا قليلا الى الفصل السابع لتذكير القارىء الكريم بطبيعة الذريرة العقلية البسيطة ، ولنكفيه مشقة المراجعة ، ولنبني على أساسها رأينا في الخلود .

علمنا في ذلك الفصل ان الكائن الحي يتكون من مجموعة خلاياه ، وان كلا من هذه الخلايا تتكون من مجموعة ذراتها ، وان كل ذرة ما هي الا مجموعة ذريراتها غير القابلة للانقسام .

وعلمنا كذلك ان عقل الكائن الحي أو روحه أو ذاته ـ سمه ما شئت ـ لم يكن بأكثر من ذريرته الرئيسية في ذرته الرئيسية في خليته الرئيسية . وان الذريرات عقول خاصة ، منها البسيطة المنطوية على نفسها ولا تعي غيرها ، ومنها المتيقظة كعقول الاحياء الدنيا والعليا التي يقف على قمتها العقل الانساني .

ومن هنا نعلم ان عقل الانسان أو ذريرته الرئيسية بعبارة أخرى لا تتفسخ بتفسخ جسمه عند الموت ، كما لا تتحطم النحل بتحطيم خليتها الشمعية وتفرق سكانها .

نعم أن كل نحلة متميزة عن غيرها من النحل الا ان كلا منها عضو هام في حياة الخلية التي هي أشبه ما تكون بالكائن الحي العضوي . وان تعاون الذريرات العقلية في الجسم ليس هو سبب تعقلها كما لا دخل لحياة النحل بتعاونها في ادارة شؤون الخلية .

فلو حطمنا خلية النحل وباعدنا بين نخاريبها واجـــزاء نخاريبها الشمعية الدقيقة لما فقدت كل نحلة حياتها الخاصة بها ، بل ولبقيت على ما هي عليه من العواطف والغرائز وان لم تمارس ما اعتادته من التقاليد الاجتماعية الخاصة بسكان الخلية .

فموت الجسم الحي ما هو الا تفكك خلاياه . وموت الخلايا لـــم يكن غير تفكك ذراتها . وموت الذرة في تفكك ذريراتها العقلية . امـــا الذريرات العقلية هذه فلا تموت لعدم قبولها التفكك بكل الوسائل الممكنة، ومنها ذريرة عقل الانسان ذي الملكات العقليـــة والصفات النفسية التي لا انفصال لبعضها عن بعض . وعليه فذريرة عقل الانسان خالدة لا تقبل العدم بعد انفصالها عن جسم كائنها الحي ، ولا يعتريها التحلل لعـــدم قبولها الانقسام في يوم من الايام . لأن العقل ليس موزعا على جميع انحاء جسم الانسان بل أنه في أضيق حيز من دماغه . بوسعه أن يخرج مـــن الدماغ حين موت الانسان بعامل كيميائي كما تدخل وتخـــرج الدقائق الأثيرية ـ التي هي عين الذريرات أو الفوتونات على حد قول بعض علماء الطبيعة ـ في ومن أي جسم كان مهما كانت صلابته بدون أي عـــائق يعوقها .

وحتى اذا بقي العقل أي الذريرة الرئيسية في ذلك الجسم المتحلل الميت فلا اتصال ولا تفاعل بينهما بعد انفصال احدهما عن الآخر . كمـــا لا يهم هذا العقل بعد تجرده في أي مكان كان لتساوي الامكنة جميعهـــا لديه ، وذلك لانضمامه وتفاعله بذرات الكون الأثيرية التي لا يخلو منهـــا مكان .

الا ان الذريرات الثانوية التي تلي ذريرة الانسان الرئيسية غير قابلة للاحتفاظ بنشاطها العقلي ، لأنها لم تعد الاستقلال الذاتي ، ولأنها لا عمل لها الا تنفيذ أوامر الذريرة الرئيسية ولا غير . وعند انفصالها عن رئيستها

تبقى عاطلة عن العمل لعدم وجود موجهتها وآمرتها ، وعند ذلك لا تتميز بشيء عن الذريرات البسيطات المنطويات على نفسها التي لا تعرف اليقظة والتطور ٠

وقريب من رأينا في الخلود قول « ليبنتز » بأن المونادا لا تموت لأنها لم تتركب من أجزاء قابلة للتحلل ، كما « يستنتج ليبنتز من ذلك ان الشيء الذى لا يبدأ حسب نظام الطبيعة لا ينتهي ايضا حسب هذا النظام ، ونظام الطبيعة هو عبارة عن تجمع وحدات ، أعني مونادات ، وتكون أجسام وانحلال هذه الأجسام ٠ أما المونادا في حد ذاتها ، ليست ناتجة من الطبيعة لذلك هي باقية ابدا حتى بعد تفكك الجسم ، وتبقى المونادا على شكل قوة لا مادية ، ولكنها تكون خاضعة لنظام المونادات » [1] الا أن ليبنتز يختلف معنا في تعريف هذه المونادات ، لأعتقاده بانعزال بعضها عن بعض وجهل بعضها البعض الآخر وعدم تأثير احداها بالاخرى ، وكلها سائرة حسب تناسق أزلي مصدره المونادا العظمى أي الله ٠ وهو لم يعرفنا بحقيقة المونادات قبل صدورها من الذات الالهية ، كما انه لم يقل بتطور الانواع الحية من الادنى الى الاعلى ٠ ولهذا وُصفت نظريته بمذهب الكثرة ، ولا خلاص له من الجبرية المطلقة بعد قوله بالتناسق الازلي الذي لا تحيد عن مناهجه المونادات ٠

اما برجسون فيرى أن الحياة النفسية ـ على حد قوله ـ غير المادة ، والمادة غير الحياة ، وان كانا من مصدر حيوي واحد ، ومع ذلك فهما يتصلان ويفترقان من دون أن يتعلق وجود أحدهما بوجود الاخر ، « اما اذا كانت الحياة النفسية ، كما حاولنا أن نبرهن على ذلك ، تضفوا على الحياة الدماغية وكان الدماغ لا يزيد على أن يعبر بحركات عن جزء صغير مما يجري في الشعور فأن البقاء يصبح عندئذ معقولا جدا ، بحيث يقع

---

(١) ليبنتز : ترجمة البير نصري نادر : المونادولوجيا : ص ٤٥ ٠

واجب البرهان بعدئذ على عاتق من ينكـــر لا على عاتق من يدعي • لأن الباعث الوحيد الذي يدعو الى الاعتقاد بفناء الشعور بعد الموت هو رؤيـة الجسم يفنى • ولا يكون لهذا الباعث من قيمة اذا كان استقلال جـــل الشعور ، ان لم يكن كله ، عن الجسم ظاهرة مرئية هي الاخرى » (١) •

غير اننا نعتقد ان لا سبيل لاتصال الحياة بالمادة ، ولا يمكن تأثـير احداهما بالاخرى ان لم تكونا من معدن واحد •فالعقل أي الحياة كيف يتصل بالمادة الصلبة ان كان لم يتصف بأكثر من ملكاته العقلية وصفاته النفسية ، ولم تتصف هي بأكثر من الامتداد وبعض الظواهر ؟

ولهذا لابد لنا من القول بأنهما ، أي المادة والعقل من معدن عقلي واحد ، والاختلاف بينهما لم يكن بأكثر من خمود الاولى ويقظة وتطور الثانية •

* * *

وبما أن عقل الانسان خالد بعد تجرده ومحتفظ بكل ملكاته العقلية وصفاته النفسية فهو في نزوع دائم الى الكمال ، كما كان قبل تجرده ، ولا يتوانى عن طلب خيره ما استطاع الى ذلك سبيلا كحاله في حياته الاولى • كما انه يبقى على ما كان عليه قبل تجرده من عواطف ايجابية خـــيرة وعواطف سلبية شريرة ، حتى يتخلص من شروره تدريجيا بحكم تطوره التدريجي الحاصل من اختباراته المتزايدة في العالم الاخر • وكلما زاد تطوره زاد خيرا وزادت سعادته ، لأن الخير والسعادة متضايفان لا وجود لأحدهما بدون الآخر • وتخلصه من شروره هو النتيجة الحتمية لتطـور العقل وتزايد معرفته •

والعقول المجردة ذات درجات مختلفة كحالها قبل تجردها • وان طول عهد بعضها في التجرد يزيدها حكمة وسمواً ، لأنها تتفاعل بحقائق

---

(١) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ٥١ •

عالمها الآخر كتفاعلها بعالمها الاول قبل تجردها ، فتزداد تطورا شيئا فشيئا •

وأرى ان مجال العمل للعقول المجردة في عالمها الآخر أوسع من مجاله في العالم الاول لتخلصها من اجسامها ذات القيود والحاجات الكثيرة •

ومن الجائز ان يكون من أعمال بعض هذه العقول الممتازة هداية بعض العقول الدنيوية غير المجردة التي تتوسل الى العقل العام بأذن العقل العام ، لأنها جزء لا يتجزأ عنه ، أي انها افكار من افكار العقل العام العاقلة والقادرة على العمل الحر نسبيا • وذلك كقدرة عواطفنا الايجابية على العمل بموافقة عقولنا مع انها منها واليها •

ومن الجائز كذلك أن يكون من أعمال العقول المجردة التصرف في بعض اجزاء الكون حسب اشاءة العقل العام حينا وحسب اشاءتها حينا آخر ، وذلك كتصرف العقول غير المجردة في بعض الأشياء الواقعية تصرفا حرا مع شيء من التوجيه الالهي الخارج عن ارادتها • بالاضافة الى تذكرها أعمالها الدنيوية لتأسف على ما فرطت به من الواجبات ، وتألمها من شعورها بنقصها وشرورها وتقصيرها عندما تقيس نفسها بخير وسعادة العقول المجردة التي تفوقها في درجات الكمال • كما ترتاح بأعمالها الدنيوية الصالحة التي رفعت من مكانتها في عالمها الجديد ، لأن العقول المجردة في حركة مستمرة لا تعرف السكون ، حيث السكون التام عين العدم •

والارادة ـ كما علمنا ـ احدى ملكات العقل التي لا وجود لها بدون الحركة ، والحركة لا وجود لها بدون الارادة الكلية أو الجزئية ، بل هما اسمان لمسمى واحد • وهذا هو الذي يفرض علينا القول بلزوم عمل العقول المجردة في عالمها الاخر • ثم ان النفوس التامة الكاملة اذا

ما فارقت أجسادها تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة المجسدة لكيما تتم هذه وتكمل وتتخلص من حال النقص وتبلغ حال الكمال وترتقي هذه المؤيدة ايضا الى حال هي أكمل واشرف وأعلى (والى ربك المنتهى) »[1] .

* * *

ولابد وأن تكون لهذه العقول المجردة أجسام عقلية ، حيث ان أجسامها الواقعية في حياتها الاولى من تصور العقل العام . وبما أن تصوره في منتهى القوة والكمال حسب كمال ملكة ادراكه ، لهذا فالاجسام الواقعية في منتهى الوضوح . اما العقل المتجرد من جسمه الواقعي الكثيف فهو يتصور جسمه الذى خلفه في عالم الدنيا ، كما يتصور كل شيء شاهده في هذا العالم . وتصوره لجسمه ــ على ما أعتقد ــ سر وجود جسمه الروحاني الشفاف . وشفافية الجسم الروحاني ــ بالنسبة الى الجسم الواقعي ــ سببه ضعف تصور العقل الجزئي بالنسبة الى قوة وكمال تصوره من قبل العقل العام .

ولعدم وجود ما يحول دون اتصال العقول المجردة بعضها في بعض ، فهي في اتصال دائم مستمر كأتصالها في العالم الدنيوي اتصالا تلبائيا ، وعندئذ يحس كل منهما بما يحس به غيره من الاجسام الشفافة والافكار السانحه .

والتلبائي من الامور العلمية التي يكاد العلماء أن يفرغو من تقريرها لكثرة الادلة التي تؤكدها .

ومما يؤيد وجود الاجسام الشبحية ــ وان كان تأييدا لم يصل الى درجة الكمال ــ أقوال من أحضروا الارواح ، وادعاؤهم بأمكان رؤية أشباحها . ولو أن هذه الاجسام الشبحية من وضع العقل العام لرآها الناس بتمام الوضوح كما نرى الاجسام الواقعية الاعتيادية .

---

(١) طنطاوي جوهري : الارواح . ص ١٩٤ .

ولا يفوتنا ان العقول المجردة التي هي بعض افكار العقل العام لا تختفي عنه احيانا كما تختفي بعض أفكارنا عن عقولنا في أكثر الاوقات ، لأن افكارنا ان اختفت خفاء موقتا فلأنها تذاب في العقل العام ما دامت مختفية عنا ، حتى اذا ما تذكرناها نرجعها من العقل العام الذى أذيبت فيه • اما أفكار العقل العام ومنها العقول المجردة وغير المجردة فهى خالدة لعدم وجود شيء غيره في هذا الكون أكبر منه قابل لاستيعابها واخفائها عنه •

وهذا لدليل آخر على خلود العقول ووضوحها الدائم للعقل العام ، « والذات العظمى ـ وهي الله ـ هي التي تتصل بكل شيء وتحيط بكل شيء وتطلع على كل شيء • وهي كلية الوجود لانها واعية لكل وجود • وقوام وعيها هو هذا الاتصال الذي يشبه اتصال الواعية الانسانية بما حولها • ولكنه اوسع نطاقا وابعد امدا واحرى بالخلود والدوام »[١] •

وبما ان الذريرة المجردة ، اي العقل المجرد خال من الاعضاء الحسية فهو يحس بعالمه الجديد احساسا عقليا صرفا • وهذا الاحساس العقلي يجعله اكثر امكانية ومرونة وفي اوسع واخف حركة منه في احساساته العضوية •

وقد يقال كيف يتم للذريرة الرئيسية المجردة الاحساس اذا ما اكتنفتها شتى العناصر المادية من كل جهاتها ؟ ومما يساعد على هذا الشك ما اوضحناه في الفصل السادس ؛ ان الموانع المكانية والمرضية كموت خلايا حاسة البصر الظاهرية مثلا تمنع ملكة ادراك العقل من مشاهدة العالم الخارجي • وقلنا ان العقل يخرج من مكمنه بواسطة خلايا الجسم الحية وكأنه يخترقها اختراقا ، اما اذا ماتت هذه الخلايا فمعناه استحالة احساسه الخارجي ، ومعناه ايضا انطواؤه على نفسه وانفصاله عن العالم الواقعي انفصالا تاما •

---

(١) العقاد : الله ص ٢٦١ •

وجوابنا على هذا هو ؛ ان عقول الاحياء غير المجردة في شغل شاغل وخدمة متواصلة لتأمين حاجة اجسامها • وهي بالنسبة الى اجسامها كالربان المكلف بتوجيه وقيادة سفينته وتأمين سلامة ما فيها من البضائع ومن فيها من المسافرين • والربان بهذه الحالة في انشغال متصل بقيادته الهامة ومسؤوليته الكبرى ، وليس له اي وقت للتفكير بما هو خارج حدود هذه القيادة ، واذا ما خرج ففي لحظات صغيرة متقطعة لا يلبث ان يرجع بفكره مسرعا حذرا من التيه وضياع الوقت • وهكذا عقل الانسان قبل تجرده اذا ما فكر في يقظته فلحاجات جسدية صرفة ، او ان لتفكيره صلة بالجسد من قريب او بعيد ، او اذا ما فكر في نومه او غفلته فكذلك لا يخرج عن نطاق المصالح الجسدية الكثيرة قريبها وبعيدها الا في فترات صغيرة نادرة • وان هذا الانشغال الجسدي هو الذي يحد من امتداد العقل ويمنعه من ان يتجاوز الحدود المكانية الضيقة بالاتصال التلباثي في كل وقت •

اما العقل المجرد من الجسم ، المتحرر من الشواغل الجسدية الكثيرة فلا تحد امتداده الحدود ، حيث يصبح مجال عمله محفوظات حافظته ومحفوظات حافظة العقول المجردة الاخرى بدون ان يشغله شيء من الشواغل الجسدية ، بالاضافة الى افكار العقل العام التي يراها كما هي عليه في الواقع ، اي باجسام واقعية لا باجسام شبحية • وذلك لوضوح تصور العقل العام كما اسلفنا • الا انه لا يحول شيء دون اختراقها اصلب الاجسام لأنها عقول اثيرية •

ومما يؤيدنا على هذا اعتراف بعض العلماء في امكان استشفاف العقول الانسانية غير المجردة للحجب المكانية احيانا نادرة وقصيرة في الحلم واليقظة • واذا ما صح قولهم هذا فسبب استشفافها انطلاقها من قيود

المصالح الجسدية التي لا تحول دون الاستشفاف وحده بل ودون الالهام كذلـــك .

وكما تتصل ملكة ادراك الذريرة الرئيسية للكائن الحي في العالم الواقعي بواسطة امتدادها بدقائق الجسم الحي ، كذلك العقل المجرد اي الذريرة الرئيسية المجردة ، تتصل بالشيء الذي تريده بواسطة ذريرات الكون العقلية اي الاثير او الاشعة العقلية كما يسميها البعض « فاذا ثبت الكشف والشعور على البعد بالتجربة التي لا شك فيها فلابد من اثبــات الاشعة العقلية او الروحية لتعليل انتقال الافكار بغير الالفاظ ، والصور بغير حركات في الاثير » (١) .

ويقول « فالنفساني الكبير وليام مكدوجال ـ وهو من المؤمنــين بالعقل المجرد ـ يقول في خطاب الرياسة لجماعة البحوث النفسـية سـنة ١٩٢٠ (انني اعتقد ان التلباثي وشيك جدا ان يتقرر بصفة نهائيــة في عداد الحقائق المعترف بها علميا بفضل هذه الجماعة على الاكثر ، ومتى بلغنا هذه النتيجة فان خطرها من الوجهتين العلمية والفلسفية سيربى كثيرا على جملة المسائل التي ادركتها معاهد التحقيق النفساني في جامعــات القارتــين » (٢) .

وان برجسون لا يكتفي باثبات حقيقة التلباثي بين اناس متباعـدين فحسب ، بل ادعاه حتى الى الحشرات . ولقد اثبت هذا الاتصــال العقلي (التلباثي) احد علماء الحشرات باصطياده بعض ذكور الفراشـات من حقل بعيد ، واتيانه بها الى غرفته بعد اخفائها في علبة محكمة الغلق . وفي الصباح الباكر من اليوم التالي رأى على باب تلك الغرفة جماعات من الفراشات تحاول التسرب من شقوق الباب . وبتكرار هذه العملية اقتنع

---

(١) العقاد : الله ص ٤١ .
(١) العقاد : الله ص ٣٧ .

صحة هذا الرأي . ومما يساعد على قبول هذه الاقوال ايماننا في عقلية الكون ووحدته واتصال كل ما فيه بكل ما فيه اتصالا محكما . وليس هنالك بعد في الحقيقة يحول دون هذا الاتصال ، كما لا بعد يحول دون اتصال احدى افكار العقل الجزئي بأية فكرة من افكاره على فرض طلبها هذا الاتصال وقدرتها عليه .

* * *

والآن بوسعنا ان نقول شيئا في الجنة والنار اللتين بشرت وانذرت بهما الاديان السماوية ؛ فما النار الا تلك التأسفات على التفريط بالخير والتقصير في الواجبات وانحطاط الدرجة وضعف الحرية وقلة الامكانيات على ايجاد عوامل السعادة . وما الجنة الا رضا العقول الخالدة عن اعمالها الخيرة في الدنيا والشعور بعدم التقصير في الواجبات مع العلم بسمو الدرجة بالاضافة الى نصيبها الوافر من الامكانيات على ايجاد السعادة .

وان سعادة الجنة التي تضرب بها الامثال لا تتم لعقل من العقول الا بعد تحرر العقول التام من العواطف السلبية الشريرة ، ولا يحصل ذلك لعقل من العقول المجردة الا بعد ان يستحيل الى خير خالص هو السعادة الخالصة .

وبطبيعة الحال لا يسعنا تصور الجنة على ما هي عليه لعدم حصول عقولنا من النضوج والمعرفة ما يؤهلها لهذا التصور ، الا ان بوسعنا ان نستدل على بعضها بالقرائن العلمية والمنطقية .

ان العقل المجرد ان خلى من عواطفه الشريرة بواسطة التطور يحصل له الرضا وتتم له السكينة . وما الرضا والسكينة الا نتيجة ضعف العواطف الشريرة ، والخلو من الحاجات المستعصية والتشبع بلذة الحاجات المتيسرة .

وليس معنى الرضا عدم الاحتياج ، فعدم الاحتياج هو الخلو من السعادة والشقاء . غير ان الحاجات المشبعة هي اللذة المسعدة الخالصة . وبما ان العقول المجردة السامية في نضوج فائق فهي لا تعرف الخمول والجمود ، واذا ما انتفى خمولها كثرت اعمالها . وحيث ان جميع اعمالها من نوع الحاجات المتيسرة - بالنسبة الى قدرتها التامة ومرونة حاجاتها - فهي اذن في سعادة نفسية دائمة عظيمة .

واذا كانت سعادة العقل وحريته تزدادان بزيادة تطوره ، وتطور العقل المجرد لا ينتهي عند حدٍ من الحدود ، فمعنى هذا ان سعادة وحرية العقل المجرد في زيادة مستمرة لانهائية الحدود . وهذا هو تفسير قولنا السالف باستحالة امكان وصف الجنة على حقيقتها .

وشيء آخر نريد ان نقوله في هذا الموضوع ، هو بما ان الله تعالى لا يعصيه عمل اي شيء لمرونة هذه الاشياء غاية المرونة بالنسبة اليه ، ولا يحتاج لعمل مهما كان عظيما اكثر من ان يتصوره ليوجده ، فمن المعقول خلقه الجنة لمستحقيها من عباده الصالحين الذين ضحوا بالشيء الكثير من راحتهم في سبيل صلاح انفسهم ونفع غيرهم .

والعقول المجردة الفاضلة لا يعوزها شيء من القدرة على الاستمتاع لأنها سابحة في هذا الكون الفسيح الذي لانهاية له ولا علم لنا الا بالنزر الأقل من محتوياته ، ولأنها لا يعصيها ان تتقمص الأجسام الروحانية كما تتصورها من الوسامة والحيوية والنشاط ، ما دام ايجاد اجسامها هذه لا يكلفها اكثر من تصورها .

واني استبعد كل الاستبعاد وجود جهنم كما تصفها الكتب السماوية في ظاهر عباراتها ، ولا مبرر لوجودها على تلك الحالة القاسية ، ولا فائدة فيها . كما انها منافية للعدل والرحمة والحكمة الالهية المطلقة . بالاضافة الى منافاتها لطبيعة العقول المجردة التي لا تمتلك الجسم

القابل للاحتراق في النار والألم من هذا الاحتراق •
الا انها تحس بالأشياء الموضوعية على ما هي عليه في الواقع ، كما كانت
تحس بها قبل تجردها • لأن الاحساس – كما علمنا – من عمل
ملكة الادراك لا من عمل الحواس في الحقيقة • الا ان هذه الاشياء
الموضوعية لا تستطيع ان تصدها وتقاومها ، كما كانت قبل التجرد من
الجسم الكثيف •

وما شقاء الدنيا وعذاب اوائل سني الآخرة الا جهنم التي انذر الله
بها عباده العاصين • ولا اعتقد ان عذاب جهنم اكثر من هذا • اما اوصافها
الحرفية التي نزل بها الوحي فلا تتعدى حدود المجاز الذي يستوجبه
اختلاف طبقات الناس ، ورزوح اغلبهم تحت نير الجهل والشقاء بترغيبهم
وترهيبهم • كالحريق والسجون وقطع الاوصال والجوع المهلك والبرد
القارس وما شابه ذلك من انواع العذاب •

وشرور جهنم موقتة ما دامت العقول المجردة جميعها لا يعوقها
شيء من التطور والصلاح في العالم الآخر • وما دام هنالك مجال واسع
للتهذيب والتسامي • وهذا هو معنى قوله تعالى « وان منكم الا واردها »
يرجع الضمير الى جهنم •

والعقل المجرد الشقي قريب من العالم الدنيوي في تفكيره ومصالحه
وكثرة اسفافه في احكامه واعماله • وحيث ان آثامه امور دنيوية فهو
لا يطيق الابتعاد عن هذا الحيز الموبوء الا بعد ان ينال جزاء تفريطه
من التأسفات والتحرقات والضلالات المشقية والمنضجة بعين الوقت •
« ومتى رجع العقل بالفعل الى العقل الفعال فذلك هو النعيم المقيم والخلود
الموعود ، وتزداد لذة النفوس بالتجمع في مصدرها كما تزداد لذة النفس
الواحدة بتجمع الصور وأئتلاف المعاني في معقولاتها • اما النفس التي
تحط ابدا فلا ترقى هذا المرقى ••• فهي في عذاب واصب وشعور دائم

بالاتصال يؤلمها كما يتألم الانسان للبتر والاعتلال ، وقد ينحدر بها الاسفاف مع الاجساد فتهوى الى الدرك الاسفل الذي ليس بعده نزول غير نـزول العدم بالقوة او الوجود بالقوة وهما متساويان »[١] .

« والجنة عند ابن سينا هي فلك العقل الفعال وما فوقه من البروج ، واما النار فهي ما دون ذلك حيث تختلط بالنفس او شاب الارض وتقصر عن الصفاء الذي تبلغه العقول بالترقي من العقل الهيولاني الى العقـل الفعـال »[١] .

غير اننا لا نعترف بوجود حدود في هذا الكون راقية واخرى سافلة بل ان انحاء الكون كلها متشابهة في منزلتها عند موجدها وعند العقـول السابحة فيها . كما انـه لم يقل بتطور العقول في العـالم الآخر لتتجرد عن ذنوبها وتلحق بمن سبقها من العقول الفاضلة .

واذا صح علم احضار الارواح ـ الذي ارجح صحته ـ فهو يؤيد رأينا في الخلود وتفاوت درجات الارواح تفاوتا معنوياً لا تفاوتا مكانيـا . حيث يدعى بعض رجال هذا العلم ؛ انه من الممكن احضار الارواح الواطية، ولا يمكن احضار ارواح الانبياء والاولياء المقربين عند ربهم كل القـرب « ومن اقوال (كاتي) الاخيرة ان ما عاد في وسعها ان ترينا بعدُ وجهها ولا ان تسمعنا صوتها وانها بتجسماتها هذه التي استمرت ثلاث سنوات قـد قطعت عذابا به كفرت عن ذنوبها الماضية ، وانها ارتقت بعد هذا التكفير الى درجة اعلى من المرتبـة الروحيـة وما عادت تاجينا بعـد بالوسـاطة الخطية على يد الانسة كوك»[١] .

ولا ارى هنالك فارقا جوهريا بين عقول الكبار وعقول الصغـار

(١) العقاد : الشيخ الرئيسى : ص ٧٥ .
(٢) العقاد : الشيخ الرئيسى : ص ٩٩ .
(٣) طنطاوي جوهري : الارواح ص ١٣٥ .

بعد موتهم • فالصغار الذين لم يبلغوا سنّ الرشد والمسؤولية مسؤولون عما انطوت عليه عقولهم ونفوسهم من قصور موروث وفجاجة مستحكمة • وقصور العقل مع شرور العواطف السلبية لابد وان يزولا في العالم الآخر زوالا تدريجيا ، لأن الحياتين متشابهتان في وسائل التطور العقلي وعملية التطور هذه سبب شقائهم الموقت في العالم الآخر ، لحاجة الاصلاح الى الشقاء الموصل الى السعادة والسمو الدائمين • وان هذا يعرفنا بمعنى الثواب والعقاب الذين بشرت وانذرت بهما الاديان السماوية ، كما يعرفنا بالحكمة الالهية من العقاب الذي يتضمن كل معاني الخير الموصل الى السعادة •

اما الحكمة من وجود الحياة القصيرة بالنسبة الى هؤلاء الصغار فهي لأجل ان تعتاد عقولهم على الحرية التي لا تعرفها قبل انفصالها عن اجسام منجبيها • لهذا فلا مندوحة لهم ان ارادوا الخلود من ان يمروا بالدور الذي مرت به عقول الكبار في الحياة الاولى ولو مدة وجيزة ، ليكملوا نضوج عقولهم في العالم الآخر بما فيه من الاختبارات المشقية والمسعدة حتى تتأهل للجنة الحتمية لكل ذي عقل متطور ، وذلك كما قال الشيخ محمد الزرقاوى •

وتُحشر اطفال وسقط كمثل ما يكونون عند الموت ثم تكمل

وعلى هذا القياس يمكننا القول بخلود ارواح الحيوانات ، لأن ارواحها او عقولها بعبارة اخرى ذريرات بسيطة غير قابلة للتفسخ كعقول الناس صغارهم وكبارهم • كما لا استحالة في تطورها بعالمها الآخر كعقول الناس ، لأنهما متطوران من مصدر اولي واحد •

غير اننا لا ندعي معرفة الحكمة من خلودها او مبلغ تطورها ، لأن ذلك مالا سبيل لمعرفته • وليبنتز قال في خلود ارواح الحيوانات كما قال في خلود ارواح الناس جميعهم •

* * *

واذا كانت العقول الانسانية المجردة في تطور مستمر في عالمها الآخر ، واذا لم يُستبعد وجود الاحياء الراقية كالانسان او ما هو ارقى من الانسان في الاجرام السماوية التي لا يحصيها عد ، مع انتقال ارواحها بعد موتها الى ذلك العالم الآخر ، وتطورها بعد هذا الانتقال . فحينئذ لا غرابة في القول بوجود الملائكة السامية المجردة عن المادة ، والمقربة الى الله كل اقرب كما جاء في الاديان السماوية . بل ان هذا الاحتمال اول ما يتبادر الى الذهن ويقبله بعد قبول تلك المقدمات .

وخلود هذه الملائكة يفرض عليها العمل ككل عقل من العقول ، لأن الحركة اي العمل هي الوسيلة الوحيدة لأستمرار وجودها وتطورها الدائم ، ولابد من ان يكون عملها مشابها لمستواها وعظمتها حسب ارادتها التي هي بعض ارادة العقل العام ، كما انها جزء منه واليه . لأن العقول السامية المجردة عن عواطفها السلبية تجردا نسبيا كعقول الملائكة ، متفقة كل الاتفاق مع العقل العام ولا تعارض بينهما . ولهذا يعطيها حريتها المقاربة الى التمام ، ولا يتدخل في مصالحها الا تدخلا جزئيا بقدر ما تقتضيه حكمته المطلقة .

ومشاركتها العقل العام في تصريف اجزاء الكون حسب طاقتها ، يشبه الى حد كبير اعانه العواطف الايجابية للعقل الجزئي في تحقيق بعض اعماله وآرائه . وان مساعدة العقل العام اياها كمساعدة العقل الجزئي لاحدى عواطفه الايجابية لأتفاقهما في المبدأ والاتجاه ، وان كان العقل الجزئي وعواطفه بنوعيها شيئا واحدا في الحقيقة .

وبما ان العقول الجزئية على اختلاف انواعها هي العقل العام ، فجميع اعمال العقول هي اعمال العقل العام . كما ان افكار العقل الجزئي - على فرض يقظتها وتطورها وحركتها الارادية - هي عين اعمال العقل الجزئي . وهذا لدليل على لانهائية قدرة العقل العام على القيام بمختلف

الاعمال في وقت واحد ، وعلى ان كل حركة من حركات هذا الكون هي من حركته ، اي ارادته ، بالاضافة الى لانهائية قدرته وامكانياته الخاصة التي لا تحصرها العقول •

ولا بأس من تأكيد قولنا : ان كل عقل من العقول الجزئية يتمتع بشيء من الحرية على قدر سيطرته على عواطفه ، وعلى قدرما يهبه له العقل العام من هذه الحرية ، كما يعطي الانسان الحرية لأحدى عواطفه الايجابية التي يعتمد على صلاحها •

* * *

ومن الاعتقادات الدينية السائدة ، قول بعضها بان الانسان تُحصى عليه اعماله خيرها وشرها صغيرها وكبيرها • ولقد رأينا في الفصول المتقدمة كيف ان الانسان وكل حي من الاحياء تحفظ حافظته كلما صادف في حياته من المشاهدات والاعمال والخلجات جميعها وبدون استثناء ، ولا يفوتها منها شيء • وحيث ان هذه المحفوظات ملازمة للعقل ولا خلاص لها منه فهي الشاهد العدل على كل ماله وما عليه • كما انه لا حاجة بهذه الشهود ما دام الانسان يلاقي جزاء عصيانه او احسانه اوتوماتيكيا •

* * *

واذا كان العقل العام ذا حافظة لانهائية السعة ، وكل ما في الكون افكار في هذه الحافظة ، ولا وجود لما هو خارج عن نطاق ذاته في هذا الكون او داخله ليقتبس افكاره ، لهذا فان جميع افكاره حاضرة لديه في كل آن • ومعنى هذا انه عالم بكل ما كان في الكون صغيره وكبيره • حتى افكارنا في عقولنا لايخفاه شيء منها لأن عقولنا افكار مركبة من افكاره •

اما العقل الجزئي ، ان لم يتذكر بعض افكاره في الحال الحاضر فلأنها انسحبت منه الى العقل العام موقتا • ولو لم يوجد هذا العقل العام الذي تُذاب فيه افكار العقول الجزئية عند اهمالها لكانت هذه الافكار

حاضرة امام هذه العقول في كل وقت . وعليه فالعقل العام يعلم بكل ما كان ولا يغرب عنه شيء منها .

وحيث ان ملكتا ستنتاجه في منتهى الكمال فهو يعلم بالكثير ممـــا يخضع لأستنتاجه ، كمعرفته بمبلغ تطور العقول وتطور الكون وما شابه ذلك من الامور الكثيرة في المستقبل القريب والبعيد . ولكنه لا يشـــغل نفسه بالتفكير بكل ما سيحققه بارادته وارادة العقول الجزئية المجـــردة وغير المجردة على الاطلاق والى مالا نهاية من الازمان ، لعدم حاجتـــه بذلك ، كما انه عبث لا فائدة فيه . بالاضافة الى ان انشغاله بذلك يحدّ من حرية ارادته ، ويجعل كل ما سيتحقق يسير بصورة آلية خارجة عـــن نطاق ارادته الآنية . وهذا خلاف ما يستوجبه كما له المطلق .

وهذا لا يتعارض مع قولـه تعـالى في القرآن المجيد « عالم الغيب والشهادة » لأنه يعلم مالا نعلم بكل ما في هذا الكون الفسيح مثاليّة وواقعية، وكل ما كان وكثيرا مما يكون .

واذا كانت العقول منه واليه ، وعلى تمام الاتصال به ، وهو عـــلى هذا الحال من الامكانيات ، فليس من المستبعد ان يطلعها على بعض علمــه عندما تستوحيه وتستهديه . ولا سيما اذا آمنا بامكان الاتصال العقلي بين الناس وبأيحاء بعضهم لبعض بما يفيد او يضر . فكيف اذن بذلك الاتصال المباشر الذي لا انفكاك عنه بين الكل وجزء من اجزائه ؟ .

« ومن الجائز ان المستقبل ينكشف لعقل الانسان من ايحاء العقل الابدي المطلع عليه كما يطلع على ما حصل وما هو حاصل بلا اختلاف . وقد جاز ان ينتقل علمٌ من عقل انسان الى عقل انسان فينطبع فيه بالتوجيه والايحاء كأنه منظور ومسموع . فلماذا لا يجوز ان تنتقل وقائع المستقبل الى علم الانسان من العقل الابدى دون ان نقرر انه مطلع على كل مـــا يقع في الابد الابيد ؟ فالذى يجزم باستحالة الاطلاع على المستقبل عليه اولا

ان يجزم بالصورة الصحيحة للزمن ويجزم بانها لا توافق الاعتراف بوجود المستقبل على وجه من الوجوه .

وعليه (ثانيا) ان يجزم باستحالة (العقل الابدي) واستحالة الايحاء منه الى العقول الانسانية . وعليه ان يقيم الدليل على هذا المستحيل او ذاك المستحيل ولا دليل »[1] .

* * *

ومن هذا تظهر لنا فائدة العبادة . والعبادات درجات ، ادناها العبادة الآلية التي لا تفيد ولا تضر ، لأنها لا تخرج من النفس لتفيدها ، ولكنها نتيجة تقليد ساذج يصبح على ممر الايام حركات آلية استمرارية . وخير من هذه العبادة عبادة العارف بضرورتها لسعادة دينه ودنياه ، فتفيده عندئذ فائدة نفسية كالطمأنينة التي يحسها من نفسه والصلاح الذي يجني فائدته من غيره . واسمى من هاتين العبادتين عبادة المفكرين المعجبين بعظمة الخالق فيعبدونه بقدر هذا الاعجاب ، بالاضافة الى ما يرجونه من سعادة الدارين وما ينتج من كل هذا من طمأنينة وصلاح . واسمى العبادات عبادة الانبياء والاولياء الذاهلين من اعجابهم بعظمة الخالق فيعبدونه لا طمعا بجنته ولا خوفا من ناره ولكن لأنهم يرونه اهلا للعبادة والاعجاب ، كما قال الامام عليّ عليه السلام « ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا بجنتك ولكنني رأيتك اهلا للعبادة فعبدتك » .

ولا ندعي ان الانبياء والاولياء يعلمون الغيب متى شاؤا واينما ارادوا لا ، لقوله تعالى مخاطبا محمداً عليه السلام « قل لو كنت اعلم الغيب لأستكثرت من الخير » . ولكن مع هذا نعتقد ان الله لا يبخل عليهم ببعض الايحاآت بواسطة ملائكته المقربين ليهديهم ويهدي بهم كقوله تعالى عن نبيه الكريم « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى » اي ان القرآن الذي اتاكم به عن طريق النطق ـ لان النبيّ كان امياً لا يقرأ

---

(١) العقاد : الله . ص ٤٥ .

ولا يكتب – لم يكن من وضعه ، بل انه وحي من الله •

ولا غرابة في النبوة ان تحقق وجود الملائكة على اختلاف درجاتها ، واتصال ارقاها بالعقل العام اتصالا مباشرا كأتصالها بالعقول الانسانية غير المجردة السامية كعقول الانبياء التي تستمد من الله الوحي والهداية عند انصرافها الكلي في عباداتها الخالصة ، وتفكيرها العميق ، وايمانها الكامل •

وما جبرائيل الا ملك من هذه الملائكة التي حصلت على رضا الله وثقته فصيره همزه وصل بينه وبين انبيائه • كما لا يُستبعد ان تتصل عقول الأنبياء بالعقل العام بلا واسطة لأندماجها فيه • فيكون جبرائيل رمز لهذا الاتصال العقلي بين عقول الانبياء والعقل العام •

وما هي المعجزات ان لم تكن معرفة شيء مالم يدخل في نطاق عقولنا المحدودة كالوحي وما شابه ذلك من الامور الغيبية ؟ وما هي الاعمال الخارقة للعادة ان لم تكن بعض الامكانيات الخارجة عن حدود القدرة البشرية التي قد يمكن الله منها بعض اصفيائه •

ولا استحالة في ذلك بعد ان علمنا ان العالم بقضه وقضيضه عقل عام واحد ولا شيء غيره ، وان كل ما في الكون صور عقلية مرنة غاية المرونة بالنسبة الى العقل العام والمعقول التي تستمد معونتها وافكارها منه « ومن طبيعة هؤلاء العلماء الكبار من يتدين ويقرر فائدة الصلاة ولا يكتفي بايمان العقل او الضمير بوجود الله • فالسير اوليفر لودج الرياضى الطبيعي المشهور يؤمن بالله وبالروح وبفائدة الصلاة ويرد على الذين يزعمون التناقض بينهما وبين القوانين الابدية بأنهم يخطئون التصور اذ (يتصورون انفسهم كأنهم شيء منعزل عن الكون وخارج منه ويعمل فيه من ظاهره ويحاول ان يبدل مظاهره بالابتهال الى نظام القوة البشرية) ••• و « لكننا اذا استطعنا ان نفطن الى انفسنا واننا نحن جزء صميم من النظام باسره ، وان رغباتنا ومطالبنا هي نفحة الارادة المسيطرة الهادية لم يمتنع

على حركات عقولنا ان يكون لها اثر فاعل اذا سرنا بها وفاقا لأصدق ما في الكون من القوانين واعلاها »[1] .

وهذا ايضا ما قاله ابن سينا في امكان المعجزات « وقد حذر ابن سينا اتباعه في ختام الاشارات ان يعجلوا الى التكذيب فقال : (قد تبلغك عن العارفين اخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسُقوا واستشفى لهم فشُفوا ودعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف الوباء والموتان والسيل والطوفان او اخضع لبعضهم سبع ، ولم ينفر منه طير ، ومثل ذلك مما لا يؤخذ في طريق الممتنع الصريح . فتوقف ولا تعجل . فان لأمثال هذا اسبابا في اسرار الطبيعة »[2] .

* * *

ومن الامور الدينية الهامة التي يجب ان لا نغفلها هي حقيقة الشيطان اين محله من هذا الكون ، ومن العقول المجردة وغير المجردة ؟ وهل هو شيء حقيقي ام مجازي ؟ .

قال القرآن المجيد بوجوده ، الا انه لم يعرفنا به تعريفا علميا لعدم حاجته بهذا التعريف . وحذرنا من نزواته وضلالاته بقوله « ان الشيطان للانسان عدو مبين » و « قل اعوذ برب الناس ملك الناس اله الناس من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس ... » وعرفنا محمد عليه السلام بالشيطان تعريفا طريفا بقوله « ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم في العروق ، الا انه ـ لأمر ما ـ لم يصرح بحقيقته التصريح الواضح .

ومن المجازيين « فريق يلغي الشخصية الشيطانية ويحل محلها عوامل الوعي الباطن التي يسميها الغريزة او الكبت او العقد النفسية

---

(١) العقاد : الله . ص ٢٨٧ .

(٢) العقاد : الشيخ الرئيس . ص ١٠٧ .

او علل الشخصية السقيمة وما شابه هذه الاسماء »[1] .

اما هكسلي فيدعي بان العقل والعلم لا يمنعان من وجود الشيطان . كما لا يرى سخفا في القول بالمس الشيطاني بعد امكان القول بوجود الارواح المجردة طيبها وخبيثها .

غير ان المعتزلة قاربت الصواب في تعريف الشيطان تعريفا علميا ، وان لم تبن تعريفها على الاسس اللازمة ، « ان الشيطان هو وساوس النفس ودوافع الشهوات والطمع والغضب والخديعة ، وتستند في رأيها الى قول النبي عليه السلام ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم في العروق »[2] .

فالشهوات منها الخيرة ومنها الشريرة . فشهوة الطعام والعلم والشهوات البريئة لا بأس بها . اما الشهوات المحظورة فهي التي تستند على العواطف السلبية الشريرة كالانانية والغضب والخوف والكراهية وما شابه ذلك .

وكذلك الوساوس قد تكون مرضا من الامراض النفسية التي تشترك بها العواطف الايجابية والسلبية . فما يمت من هذه الوساوس الى العواطف الايجابية فهي خير ومن دوافع الوجدان ولا صلة لها بالشيطان ، اما التي تمت الى العواطف السلبية فهي الشر كل الشر .

وعلى هذا لم يكن الشيطان هو الوساوس والشهوات ، ولكنه العواطف السلبية الشريرة وحدها على ما نعتقد . لأنها وحدها تقابل العقل والعواطف الايجابية على حدٍ سواء ، فتعارضهما ، وربما تتغلب عليهما بعد صراع عنيف ، فتوقعهما بشتى الضلالات والحماقات التي هي مصدر شرور الافراد والجماعات .

ومجموع هذه العواطف السلبية هي الشيطان الاكبر ، اما ابناؤه

---

(١) العقاد : ابليس ص ٢٢٢ .
(٢) العقاد : ابليس ص ٢٢٢ .

فهم كل من هذه العواطف على انفراد ٠

ولو كان الشيطا نروحا واحدا لاستحال عليه تلبسه في جميع عقول الناس بآن واحد ٠ كما انه لم يكن كناية عن الارواح المجردة غير الناضجة ، لأنها لا حاجة لها بغش نفوس الناس وهي الساعية للتهذيب والتسامي في عالمها الجديد لتلحق بمن تقدمها من الارواح الخيرة ٠

اذاً لم يبق لدينا ما نقبله سوى قولنا السالف بان الشيطان لم يكن باكثر ولا اقل من العواطف السلبية ولا غير ٠ وهذا هو تفسير الشيطان الذي جاء ذكره في الكتب السماوية ، والذي وصفه خاتم الانبياء بابلغ تعبير مجازي ٠

بقيت لدينا العواطف الايجابية كالحب والشفقة اي المشاركة الوجدانية والحنان والانصاف وما شابه ذلك ، وهي عين الوجدان المقابل للشيطان في كل آن ، اي المعارض للعواطف السلبية والمعاكس لها في كل وقت ٠ والوجدان في حرب سجال مع الشيطان لا تخمد أوارها الا بعد تطور العقل ليعين الوجدان على الشيطان حتى يتغلبا عليه ٠ وبعد ذلك يستشعر المرء السلام الداخلي والسعادة الدائمة ٠

هذا مانعتقده في حقيقة الوجدان ، لأننا لم نتنسم رائحته في زوايا الذات الانسانية الا في عواطفها الايجابية ، كما لم نتنسم رائحة الشيطان في هذه الذات الا في عواطفها السلبية ولا غير ٠

وربما يقال مالنا وهذه الظنون التي لم تصل الى درجة اليقين التام ؟ فنقول ؛ واي علم من العلوم وصل درجة اليقين التام غير البديهيات الرياضية ؟ ٠

وهل من الحكمة ان نتوقف عند هذه البديهيات ولا نتجاوزها لغيرها لأتهامها بأنها لم تصل في يوم ما الى ذلك اليقين ؟ لا ، فالعلوم الطبيعية ، كلما جيء بنظرية جديدة منها لم تستقر سوى بضع سنوات او بضعة

عقود من السنين حتى يجرى تعديلها او تبديلها . وتلك العلوم النفسية والطبية عرضة لهذا التعديل والتبديل ، ولم يبق منها الا النزر القليل الذي حصل على نوع من الاستقرار ، ومع ذلك لا يقال انها ظنون لا تغني عن الحق شيئا . لأن النظريات الجديدة بعد غربلتها لابد من ان يبقى منها شيء من الحق . وهذا الحق على ضآلته ان اضيف الى سابقه ولاحقه من الحق المغربل عندئذ تحصل الانسانية على اثمن كنوزها واشرف ما تعتز به .

اما اذا تركنا هذا القليل استهانة بقدره ، وتركنا ذلك زهدا به لجهلنا قيمته ، حينئذ لابد وان نخسر جميع الحقائق العلمية التي هي المرقاة الضرورية الموصلة لما فوقها .

وعليه ، فالشيء القليل من العلوم كثير ، ولا سيما العلوم الفلسفية والغيبية الغامضة التي وجد نورهما في هذا العصر المنافذ الواسعة الى حضيرة العقل بفضل العلوم النفسية والطبيعية والبيولوجية الحديثة .

ولا اغالى ان قلت ان المسائل الغيبية هي قمة المسائل الفلسفية ، وان كانت تأتي عادة في اعقابها . وان المسائل الفلسفية قمة المواضيع العلمية وان تأتي بعدها . على شرط ان لا يدخل في بحثها الا من اعد نفسه لها اعدادا كافيا حتى يكون على هدى وبصيرة من امره ، وحتى لا تخدعه عواطفه بأباطيلها ونزعاته التصوفية في شطحاتها . لأن هذه المسائل الغيبية والفلسفية بالاضافة الى ضرورتها لصلاح اخلاقنا وتنوير عقولنا مصدر مهم لطمأنينتنا وسعادتنا وازدرائنا بالمشقيات وسفاسف الحياة .

و لااجانب الصواب ان قلت انها تهم كل فرد اكثر مما يهمه كل شيء في هذه الحياة الفانية . لأن فكرة الفناء الدائم والجهل بحقيقة الحياة وما بعدها اهم مصادر شقاء الناس واضطرابهم ، ومن عوامل امراض نفوسهم واخلاقهم ، بالرغم من مغالطات البعض في انها لا تهمهم في قليل او كثير .

يقول اينشتين « ان الايمان هو اقوى وانبل نتائج البحوث العلمية » و « لابد وان نقر بان هذا الكون له بداية في الماضى السحيق » و « لابد من وجود قوة حكيمة عليا غير محدودة » (١) .

كما يقول ؛ انني لأرى ان اهم وظيفة من وظائف الفن والعلم هي ان يوقظا الشعور الديني وان يستبقياه حيا في الذين تهيؤ له .

والذى جعل البعض يستهينون بالفلسفة الدينية ظنهم الخاطىء بعدم امكان وصولهم بها الى نتيجة مرضية ، بالاضافة الى صعوبة الموضـــوع والكسل الذهني والخوف من تهكم المتهكمين من انصاف وارباع المثقفين .

وانني ليؤسفني خوفهم هذا وسوء ظنهم بانفسهم . واربؤ بعقلائهم من هذا الجبن واليأس المشينين في هذا العصر الذي تحقق به ما كان يُعتبر من المستحيلات في نظر من سبقهم بنصف قرن من الزمن .

وان قول من يقول انها لم ولن توصلنا الى نتيجة مقبولة فرض بغير دليل ، ما دامت آفاق العقل لانهائية الامتداد ولا تقف عند حدٍ من الحدود في تطورها المستمر ، وما دام العالم زاخرا بملايين الحقائق الغريبة عنـــا التي تنتظر من يكتشفها من الروّاد الشجعان ، والتي هي في نظر ضيقي الافق من المستحيلات والخرافات .

مع العـلم اننا لا ندعو الناس جميعهم لحصر جهودهم في هــــذه المواضيع الشائكة دون سواها ، لا ، ولكنني اقول ؛ ان الحياة كما انهـــا تحتاج الطبيب والمهندس والمزارع والمربى والتاجر والعامل ، تحتاج كذلك الى الفيلسوف ورجل الدين والشاعر والفنان . كل منهم يخدم جانبـــا من جوانب المجتمع من ناحية اختصاصه . وبدون كل من هؤلاء يكون المجتمع ناقصا كالجسم الذي يُبتر منه احد اعضائه الحساسة .

---

(١) مجلة العلوم . السنة الثالثة العدد الثالث : امين شنار .

المصـــادر

١ ـ المدخل الى الفلسفة : ازفلد كوكبة : ترجمة الدكتور ابو العـلاء عفيفي .
٢ ـ التطور الخالق : برجسون : ترجمة بديع الكسم .
٣ ـ الطاقة الروحية : برجسون : ترجمة الدكتور سامي الدروبي .
٤ ـ مشاكل الفلسفة : برتراندرسل : ترجمة محمود أبراهيم والدكتور عبدالعزيز البسام .
٥ ـ فلسفة المعاصرين والمحدثين : أ.ولف . ترجمة الدكتور ابو العلاء عفيفي .
٦ ـ المدخل الى الفلسفة الحديثة : جود : ترجمة الدكتور كريم متي .
٧ ـ تجـديد في الفلسفـة : جون ديوي : ترجمـة الدكتـور زكي نجيب محمود .
٨ ـ مبادىء علم النفس العام : الدكتور يوسف مراد .
٩ ـ الله : تأليف : عباس محمود العقاد .
١٠ ـ قصة الفلسفة الحديثة : الدكتور احمد امـين والدكتـور زكي نجيب محمود .
١١ ـ ليبنتز : الدكتور نصري نادر .
١٢ ـ العقل والوجود : الدكتور يوسف كرم .
١٣ ـ الطاقة الذرية : نقولا حداد .
١٤ ـ معاني الفلسفة : الدكتور احمد فؤاد الاهواني .
١٥ ـ قصة الفلسفة اليونانية : الدكتور زكي نجيب محمود .
١٦ ـ خرافة الميتافيزيقا : الدكتور زكي نجيب محمود .
١٨ ـ الارواح : طنطاوي جوهري .

١٩ ـ عقلي وعقلك : سلامة موسى •

٢٠ ـ الشيخ الرئيس : العقاد •

٢١ ـ ابليس : العقـاد •

٢٢ ـ فلسفة المشارقة والمغاربة : لطفي جمعة •

٢٣ ـ ابن عربي : الدكتور ابو العلاء عفيفي •

٢٤ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة : الدكتور يوسف كرم •

٢٥ ـ مقال في المنهج : الدكتور محمود الخضيري •

٢٦ ـ هيوم : زكي نجيب محمود •

٢٧ ـ البرجماتزم : تأليف : يعقوب فام •

٢٨ ـ المذاهب الفلسفية العظمى : الدكتور محمد غلاب •

٢٩ ـ الاخلاق في الفلسفة الحديثة : اندريه كرسون : ترجمة الدكتور عبدالحليم محمود والاستاذ ابو بكر زكري •

٣٠ ـ الوجود بحث في الفلسفة الاسلامية : تأليف مدني صالح •

٣١ ـ مذاهب وشخصيات فلسفية : تأليف الدكتور عثمان امين •

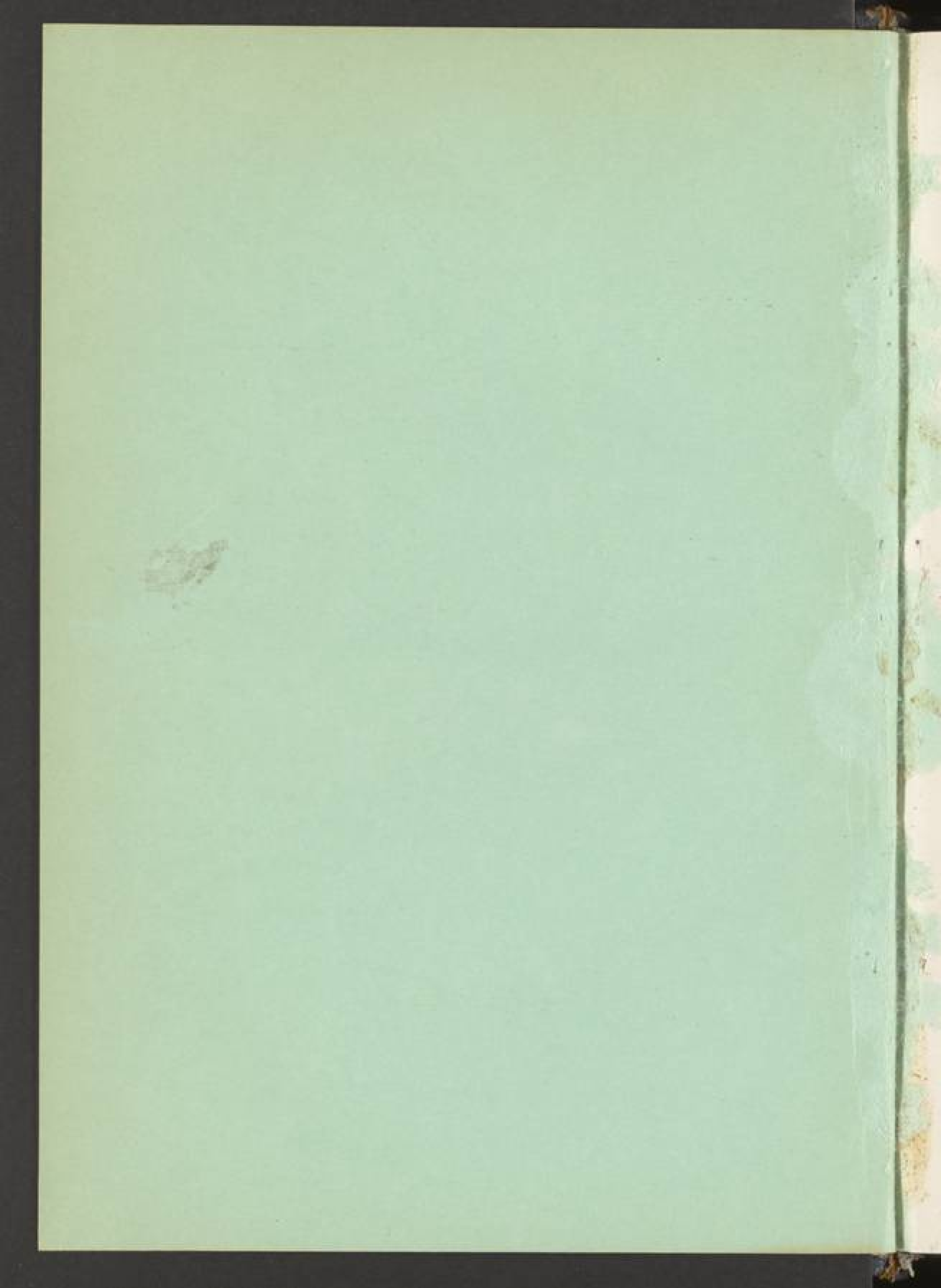
٣٢ ـ فلسفة الجمال : تأليف أ•ف • جاريت : ترجمة عبدالحميد يونس ورمزي يسي وعثمان نوية •

٣٣ ـ مباهج الفلسفة : تاليف : ول•ديورانت : ترجمة الدكتور احمـد فؤاد الاهواني •

٣٤ ـ هيجل : تأليف : اندريه كريسون واميل بريه : ترجمة الدكتور احمد كوي •

٣٥ ـ بعض المجلات العربية •





هذا الكتاب

يحتوي على نظرية جديدة في وحدة الوجود ، وحلول طريفة لمشاكل الفلسفة ، يجدها القارىء الكريم واضحة في مواضيعه التالية :

١ ـ اثبات العقل وتعريفه •

٢ ـ مصدر العواطف والغرائز •

٣ ـ علاقة العقل بالعواطف والافكار •

٤ ـ دفاع عن الميتافيزيقا •

٥ ـ البديهيات العقلية والكليات •

٦ ـ العقل والواقع •

٧ ـ الظواهر واسباب الاخطاء الحسيّة •

٨ ـ مبدأ العقل وعقلية المادة •

٩ ـ العقول الجزئية والعقل العام •

١٠ ـ علاقة العقل بالدماغ •

١١ ـ مصدر العقول وموروثاتها •

١٢ ـ وحدة الوجود العقلية وعلاقة بعضها ببعض •

١٣ ـ صفات العقل العام •

١٤ ـ الاختيار والجبر والخير والشر •

١٥ ـ امهات المسائل الدينية •

كتاب جدير بالقراءة والاهتمام

الناشر

السعر ٣٠٠ فلس عراقي ٣٠٠ قرش لبناني

مطبعة الارشاد ـ بغداد ١/٥/١٩٦٤

